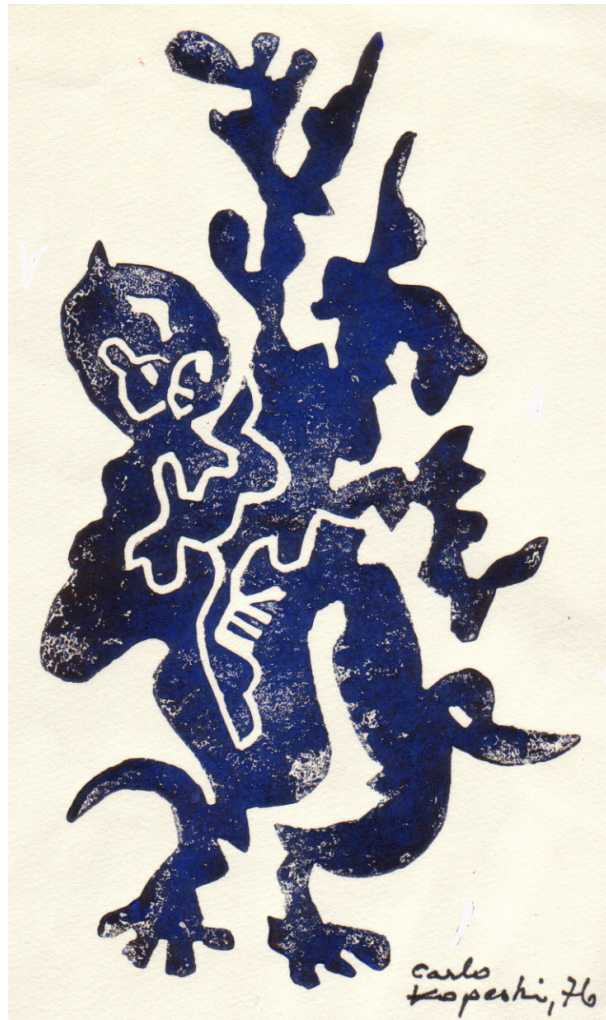


Eritis sicut Deus:
Konstruktionen und Konturierungen des Bösen
Ein Panoptikum von Bösewichtern



Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Zürich

vorgelegt von Peter Litscher
von Sevelen SG

Angenommen im Frühjahrssemester 2008 auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. Paul Michel und Herrn Prof. Dr. Ulrich Stadler

Universität Zürich Studentendruckerei, Zürich 2010

Inhalt

1	Einleitung	1
2	Konzepte des Bösen	4
3	<i>Pas de deux</i>	7
3.1	Literarische Diskurse.....	7
3.1.1	Die Anarchisten.....	7
3.1.2	Die Höflinge.....	8
3.1.3	Die Schälke	9
3.1.4	Die Erschleicher	10
3.1.5	Die Verführer	12
3.1.6	Die Hilfsteufel.....	12
3.1.7	Die mächtigen Vaterfiguren.....	14
3.1.8	Die jüdischen Ausgestossenen	15
3.2	Nicht-literarische Diskurse	17
3.2.1	Die Anerkennung der Realität des Bösen vs. Positivierung der Übel.....	17
3.2.2	Der psychische Haushalt/Psychoökonomie vs. moderne Psychologie	18
3.2.3	Griechische Philosophen vs. Theologen	20
3.2.4	Das moralische Handeln: frei vs. getrieben	22
3.2.5	Kategorisierung des Bösen: Sünden katalog/Lastertraktate vs. DSM-IV	24
3.2.6	Anerkennung der Faktizität vs. Ausweichung in Fiktionalisierung.....	25
4	Erarbeitung des Beschreibungsrasters.....	28
4.1	Deskriptives.....	28
4.1.1	Ausdruck des Bösen – «phänomenologische» Analyse	28
4.1.1.1	Physiognomie: Hässlichkeit.....	28
4.1.1.2	Äusserliche und innerliche Verkrüppelung.....	29
4.1.1.3	Weitere Mittel, Bösewichter äusserlich darzustellen	30
4.1.2	Taten – «behavioristische» Analyse.....	31
4.1.2.1	Sündenregister.....	31
4.1.2.2	Lügner	31
4.1.2.3	Trickster	32
4.1.2.4	Anarchisten	32
4.1.2.5	Verführer, Manipulatoren, Intriganten.....	33
4.1.2.6	Vergewaltiger (im sexuellen wie übertragenen Sinn).....	34
4.1.2.7	Mörder.....	34
4.1.3	Stellung in der Gesellschaft – «soziologische» Analyse.....	34
4.1.3.1	Herren.....	35
4.1.3.2	Diener und Höflinge.....	35

4.1.3.3	Fremdkörper in der Gesellschaft	35
4.1.3.4	Begleiter	36
4.1.3.5	Einfluss der Familie	36
4.1.4	Jungs Tiefenpsychologie – <tiefenpsychologische> Analyse I	37
4.1.4.1	Schatten	37
4.1.4.2	Animus-/Animagestalten	39
4.1.5	Sünden und Laster – <moraltheologische> Analyse	40
4.1.5.1	<Tugenden> der Bösewichter	40
4.1.5.1.1	<i>prudentia</i> : Klugheit	40
4.1.5.1.2	<i>caritas</i> : Liebe	41
4.1.5.1.3	Die restlichen Tugenden (<i>fides</i> : Glaube; <i>temperantia</i> : Mäßigkeit; <i>fortitudo</i> : Tapferkeit; <i>iustitia</i> : Gerechtigkeit; <i>spes</i> : Hoffnung)	42
4.1.5.2	Reputation der Bösewichter	43
4.1.5.3	Die sieben Todsünden	43
4.1.5.3.1	<i>superbia</i> : Stolz, Hochmut, übertriebene Selbstsicherheit, Selbstüberschätzung, Egoismus, Egomanie, Verachtung, fehlende Demut, Göttergleichheit	44
4.1.5.3.2	<i>invidia</i> : Eifersucht, Neid	44
4.1.5.3.3	<i>ira</i> : Zorn, Hass, Rache	46
4.1.5.3.4	<i>acedia/tristitia</i> : Trägheit, Faulheit, Feigheit, Pflichtvergessenheit, Melancholie, Depression	46
4.1.5.3.5	<i>avaritia</i> : Geiz, Gier, Habgier, Ehrgeiz, Machtgier, Ruhmsucht	47
4.1.5.3.6	<i>gula</i> : Völlerei, Mass- und Hemmungslosigkeit, Unbescheidenheit	48
4.1.5.3.7	<i>luxuria</i> : Wollust, Unzucht, abnorm starke Gelüste	49
4.2	Ätiologisches	50
4.2.1	Verbindung zum Teufel – <mythische> Analyse	50
4.2.1.1	Vergleiche mit dem Teufel	51
4.2.1.2	Mit dem Teufel im Bunde, bzw. von ihm besessen	51
4.2.1.3	Gottähnliche Charaktere	51
4.2.1.4	Inkarnationen des Bösen	52
4.2.2	Ist das Böse angeboren?	52
4.2.2.1	Die <böse> Triebnatur – <biologistische> Analyse	52
4.2.2.2	Temperamente: Choleriker – <medizinische> Analyse I	53
4.2.2.3	Das <Böse> als Teil der Persönlichkeitsstruktur – <tiefenpsychologische> Analyse II	53
4.2.3	Projektion – <tiefenpsychologische> Analyse III	54
4.2.4	Stellung in der Bedürfnishierarchie – <humanistische> Analyse	55
4.2.5	Aggression durch Provokation – <behavioristische> Analyse	56
4.2.5.1	Provozierte Bösewichter	56
4.2.5.2	Provozierte Helden	56
4.2.6	Freier Wille oder getrieben – <moralische> Analyse	57
4.2.7	Die Einstellung der Bösewichter zu ihren Taten – <individualpsychologische> Analyse	58
4.2.8	Schwerpunktstörungen: Paranoia – <medizinische> Analyse II	60
4.2.9	Persönlichkeitsstörungen im DSM-IV: der antisoziale Typ	60
4.2.10	Das Böse im Märchen – <poetologische> Analyse	62

4.3	Coping strategies	64
4.3.1	Bewältigung des Bösen auf der Figurenebene – <textinterne> Analyse	64
4.3.1.1	Der Bösewicht	64
4.3.1.2	Die Mitfiguren	65
4.3.1.3	Die ausgleichende Gerechtigkeit innerhalb des Textes	66
4.3.1.4	Schwächen: Gründe für das Misslingen der bösen Handlungen	67
4.3.2	Bösewichter und das Publikum – <rezeptionsästhetische> Analyse	68
4.3.2.1	Auslachen	68
4.3.2.2	Bösewichter als Identifikationsfiguren	69
4.3.2.3	Katharsisangebot für das Publikum	70
5	Fallstudien A	71
5.1	Grimms Märchen	71
5.1.1	Böse Figuren	73
5.1.1.1	Stiefmütter und Stiefschwestern	73
5.1.1.2	Hexen	76
5.1.1.3	Geschwister	78
5.1.1.4	Bauern in Schwänken	80
5.1.1.5	Der Teufel	81
5.1.2	Motive für böses Tun	82
5.1.2.1	Gier	82
5.1.2.2	Rache und Misstrauen	85
5.1.2.3	Verzauberung	85
5.1.2.4	Bosheit ohne Motiv	86
5.1.3	Juden als Opfer	87
5.1.4	Das Ende der Bösewichter	88
5.2	Genelûn im <i>Rolandslied des Pfaffen Konrad</i>	92
5.3	Reinhart Fuchs	96
5.4	Hagen im <i>Nibelungenlied</i>	101
5.5	Der Truchsess Keie in <i>Erec, Iwein und Parzival</i>	112
5.5.1	Hartmann von Aue: <i>Erec</i>	112
5.5.2	Hartmann von Aue: <i>Iwein</i>	113
5.5.3	Wolfram von Eschenbach: <i>Parzival</i>	115
5.6	Herr Neithart in Heinrich Wittenwilers <i>Der Ring</i>	118
5.7	Till Eulenspiegel in <i>Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel</i>	121
5.8	Der Hellebardier in Grimmelshausens <i>Das wunderbarliche Vogelnest I</i>	131
5.9	Der Kaufmann in Grimmelshausens <i>Des wunderbarlichen Vogelnests zweiter Teil</i>	134
5.10	Chach Abas in Andreas Gryphius' <i>Catharina von Georgien</i>	137
5.11	Fürstin Sefira in Philipp von Zesens <i>Assenat</i>	141
5.12	Marchese Marinelli in G. E. Lessings <i>Emilia Galotti</i>	144

5.13	Sekretär Wurm in Friedrich Schillers <i>Kabale und Liebe</i>	150
5.14	Coppelius und Coppola in E. T. A. Hoffmanns <i>Der Sandmann</i>	154
5.15	Veitel Itzig in Gustav Freytags <i>Soll und Haben</i>	159
5.16	Herr von Andergast in Jakob Wassermanns <i>Der Fall Maurizius</i>	164
5.17	Waremmе-Warschauer in Jakob Wassermanns <i>Der Fall Maurizius</i>	172
5.17.1	Gregor Waremmе.....	172
5.17.2	Georg Warschauer	179
5.17.3	<i>Der Fall Maurizius</i> (Fazit).....	182
6	Fallstudien B	184
6.1	Philosophisches	184
6.1.1	Leibniz' drei Kategorien des Bösen.....	184
6.1.2	Die antike Philosophie	185
6.1.3	Metaphysische Deutungsmuster, abgeleitet aus der platonischen Philosophie.....	187
6.1.4	Die Traditionen des Theodizeegedankens	188
6.1.4.1	Leibniz' Theodizee.....	189
6.1.4.2	Kant und das <radikal Böse>	190
6.1.4.3	Schelling.....	191
6.1.4.4	Nietzsche	192
6.1.5	Das Böse in der Moderne als Problem der Freiheit	193
6.2	Theologisches	196
6.2.1	Sündenfall	196
6.2.2	Theodizee	197
6.2.2.1	Theodizee nach Augustinus	197
6.2.2.2	Theodizee nach Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin.....	200
6.2.3	Die Erbsünde.....	201
6.2.3.1	Die Erbsünde nach Augustinus	201
6.2.3.2	Die Erbsünde in der Scholastik	202
6.2.3.3	Auswirkungen der Erbsünde	203
6.2.4	Der Teufel	204
6.2.4.1	Altes Testament.....	205
6.2.4.2	Neues Testament	207
6.2.4.3	Der Mythos vom Engelfall im nachbiblischen Judentum	209
6.2.4.4	Mittelalter und frühe Neuzeit	210
6.2.4.4.1	Caesarius von Heisterbach.....	211
6.2.4.4.2	Hexen	214
6.2.4.4.3	Der Teufel auf der Bühne	215
6.2.4.4.4	Hierarchie der Teufel.....	215
6.2.4.4.5	Luther.....	216
6.2.4.4.6	Exempel in Hondorffs <i>Promptuarium exemplorum</i>	217
6.2.4.5	Neuzeit	218

6.3	Psychologisches.....	222
6.3.1	Tiefenpsychologie.....	222
6.3.1.1	Das Böse nach Freud.....	222
6.3.1.2	Projektion.....	224
6.3.1.3	Das Böse nach Jung.....	227
6.3.1.4	Schatten.....	228
6.3.1.4.1	Der persönliche Schatten.....	228
6.3.1.4.2	Der kollektive Schatten, das Absolut-Böse.....	229
6.3.1.4.3	Fazit Schatten.....	230
6.3.1.4.4	Schatten in der Literatur.....	231
6.3.1.4.5	Animus/Anima als eine Art ‹gegengeschlechtlicher Schatten›.....	232
6.3.2	Aggression: Definitionen in verschiedenen Perspektiven.....	234
6.3.2.1	Lorenz: Sogenannt ‹Böses› dient nur dem Überleben.....	237
6.3.2.2	Humanismus: Maslows Bedürfnishierarchie.....	239
6.3.3	Persönlichkeitspsychologie: verschiedene ‹gesunde› Strukturen.....	239
6.3.3.1	Hippokrates und Eysenck: ‹Cholerische› Persönlichkeit.....	239
6.3.3.2	Fromm: Haben oder Sein.....	241
6.3.3.3	Szondi: Kain (Schicksalspsychologie).....	241
6.3.3.4	Drewermann: Nimrod-Komplex.....	242
6.3.4	Schwerpunktstörungen.....	242
6.3.4.1	Kategorien.....	242
6.3.4.2	Aggressionen: sozialdynamische Störungen.....	244
6.3.5	Sozialpsychologie: Vorurteile.....	245
6.3.6	Die sieben Todsünden (aus psychologischer Perspektive).....	246
6.3.6.1	<i>superbia</i>	247
6.3.6.2	<i>invidia</i>	247
6.3.6.3	<i>ira</i>	248
6.3.6.4	<i>acedia/tristitia</i>	249
6.3.6.5	<i>avaritia</i>	249
6.3.6.6	<i>gula</i>	250
6.3.6.7	<i>luxuria</i>	250
6.4	Historisches.....	252
6.4.1	Caligula.....	252
6.4.2	Hitler.....	252
6.4.3	Eichmann.....	255
6.4.4	Krüppel.....	256
6.5	Literarisches.....	258
6.5.1	Ästhetisierung des Bösen.....	258
6.5.2	Das Böse und das Publikum.....	261
6.5.3	Tugend- und Lastertraktate.....	265
6.5.3.1	Tugendstiege mit Teufelshaken.....	265
6.5.3.2	<i>Virwizboum</i>	266
6.5.3.3	<i>Des Teufels Netz</i>	266

6.6	Juristisches.....	268
6.6.1	Schweizer Rechtsprechung	268
6.6.1.1	Strafrecht	268
6.6.1.2	Zivilrecht/Vertragsrecht	269
6.6.1.3	Scheidungsrecht	269
6.6.2	Verminderte Schuldfähigkeit	270
6.6.3	Recht und Moral.....	270
6.7	Weitere Diskurse	272
6.7.1	Dualismus: ein kurzer – unvollständiger – geschichtlicher Abriss	272
6.7.2	Das Böse in der Mystik	272
6.7.3	Milo: Typologie des «Immoralismus»	273
6.7.4	Der Fanatiker.....	273
6.7.5	Verschiedene Arten der Abgrenzung von (vermeintlichen) Bösewichtern.....	274
6.7.5.1	Alltägliches Böses vs. wirklich Böses	274
6.7.5.2	Girtler: Bösewichter unter normalen Leuten.....	274
6.7.6	Simonis: «Schmerz» ist das Böse.....	275
6.7.7	Drewermann: Angst und Böses.....	275
6.7.8	Girard: Opferzeichen.....	276
7	Schlusswort	277
8	Bibliografie.....	279
8.1	Primärliteratur.....	279
8.2	Literatur zu 1 Einleitung.....	280
8.3	Literatur zu 4 Erarbeitung des Beschreibungsrasters	280
8.4	Literatur zu 5 Fallstudien A.....	282
8.4.1	zu Grimms Märchen.....	282
8.4.2	zum <i>Rolandslied des Pfaffen Konrad</i>	283
8.4.3	zu Heinrich der Glîchezâre: <i>Reinhart Fuchs</i>	283
8.4.4	zum <i>Nibelungenlied</i>	284
8.4.5	zu <i>Erec, Iwein</i> (Hartmann von Aue) und <i>Parzival</i> (Wolfram von Eschenbach)	284
8.4.6	zu Heinrich Wittenwiler: <i>Der Ring</i>	285
8.4.7	zu <i>Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel</i>	285
8.4.8	zu Grimmelshausen: <i>Das wunderbarliche Vogelnest</i>	286
8.4.9	zu Andreas Gryphius: <i>Catharina von Georgien</i>	286
8.4.10	zu Philipp von Zesen: <i>Assenat</i>	287
8.4.11	zu Gotthold Ephraim Lessing: <i>Emilia Galotti</i>	287
8.4.12	zu Friedrich Schiller: <i>Kabale und Liebe</i>	287
8.4.13	zu E. T. A. Hoffmann: <i>Der Sandmann</i>	288
8.4.14	zu Gustav Freytag: <i>Soll und Haben</i>	288
8.4.15	zu Jakob Wassermann: <i>Der Fall Maurizius</i>	288

8.5	Literatur zu 6 Fallstudien B.....	289
8.5.1	zu 6.1 Philosophisches	289
8.5.2	zu 6.2 Theologisches	291
8.5.3	zu 6.3 Psychologisches	294
8.5.4	zu 6.4 Historisches	296
8.5.5	zu 6.5 Literarisches	297
8.5.6	zu 6.6 Juristisches	299
8.5.7	zu 6.7 Weitere Diskurse	299
8.6	Literatur zu 7 Schlusswort.....	300
8.7	Bibelausgaben.....	300
8.8	Nachschlagewerke	300
9	Anhang: Die behandelten Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (KHM).....	302
10	Lebenslauf.....	304
11	Dank.....	304

1 Einleitung

Das Wort «böse» hat eben wieder eine Blütezeit erlebt: So sprach etwa US-Präsident Bush regelmässig von einem Kampf des Guten gegen die «Achse des Bösen» und rechtfertigte damit jedes noch so kriegsrische Mittel gegen diese grosse Bedrohung, die es bedingungslos auszumerzen gelte. Hier wird anschaulich, welche Macht das Wort und das Konzept des Bösen auch im 21. Jahrhundert noch haben.

Das Problem des Bösen zieht sich in seiner Unheimlichkeit, Unfassbarkeit und Unerklärlichkeit durch die Geistesgeschichte. Das Böse überfordert das Denken und Sprechen – auch und gerade dann, wenn Götter und Gott ins Spiel kommen. Während Jahrhunderten ist es eine zentrale Frage der Theologie und der christlichen Philosophie gewesen, wie sich ein guter und allmächtiger Gott einerseits und das Böse andererseits widerspruchsfrei «zusammendenken» lassen und wie die den Menschen bedrohenden, zerstörerischen Kräfte in das gute Werk des einen Schöpfers kommen.¹

Beim Problem des Bösen wird der Unterschied zwischen rein denkerischen Antrieben und religiösen besonders deutlich: Letztere verlangen eine reale Bewältigung des Bösen, aus einer tiefen Überzeugung von seiner wirklichen Macht heraus. Erstere dagegen wollen das Böse relativieren und es als blossen Schein entlarven; sie glauben dann, es aus der Welt geschafft zu haben.² In der Ethik ist das Böse *per definitionem* das Kernproblem, und auch in anderen wissenschaftlichen Diskursen wie der Psychologie, Soziologie und Biologie wird versucht, die Faktizität des moralisch Bösen zu erklären, ohne dabei jedoch Entlastung oder gar Erlösung vom Übel zu erreichen.³

Eine Definition des Bösen ist unmöglich⁴, und ein Versuch, all seine Formen mit einer Formel abdecken zu wollen, läuft Gefahr, sowohl einseitig wie trivial zu werden.⁵ Wer sagt, der Begriff des Bösen lasse sich nur in Bezug auf etwas zeigen, und zwar im Gegensatz zu dem, was jeweils als «gut» gesetzt werde,⁶ verschiebt das Problem lediglich.

Und doch gibt das Böse dem Guten als dessen Gegenbild Kontur. Es zeigt immer, was gut sein soll – und so erscheinen auch die meisten Bösewichter gerne als Negativfiguren. Wie der Begriff «böse» hat jener des «Bösewichts» ebenfalls verschwommene, unscharfe Grenzen. Auf ihn lässt sich Wittgensteins Konzept der «Familienähnlichkeit» anwenden, womit Eigenschaften von Begriffen bezeichnet werden, die mit einer taxonomischen Klassifikation nicht hinreichend erfasst werden können. Den Bösewichtern ist dieses gemeinsam: Sie sind nicht durch ein einzelnes gemeinsam definierendes Merkmal vereint, sondern durch ein kompliziertes Netz von einander überlappenden und durchkreuzenden Ähnlichkeiten, genauso wie die verschiedenen Mitglieder einer Familie einander in verschiedenen Hinsichten ähneln. Was den Begriff

¹ Wenzel: «Des Teufels List?», S. 72, sowie Vierzig: *Das Böse*, S. 9.

² Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, S. 257.

³ Schmidt-Biggemann: «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen», S. 10f.

⁴ Zur Annäherung an den Begriff des Bösen ist die Etymologie des Wortes höchst aufschlussreich. Schon das urgermanische **ubiloz*, auf das deutsch *übel*, englisch *evil* und niederländisch *euvel* zurückgehen, bezeichnet das Gegenteil von *gut*. Die germanische Wurzel **ubila-* enthält noch einen Bedeutungskern «hinaufgerichtet», «überheblich» und bezeichnet demnach auch den Exzess oder das Exzessive, das Un- oder Übermässige (Watson: *Die Nachtseite des Lebens*, S. 23, 25), wie auch Aristoteles exzessives Tun für ein Übel hält und wie auch der Stolz als wichtigste der sieben Todsünden gilt.

⁵ Vgl. Neiman: *Das Böse denken*, S. 16f. Schmidt-Biggemann (S. 12) nennt ein berechenbares Böses eine «*contradictio in adiecto*».

⁶ Vgl. Wuketits: Warum uns das Böse fasziniert, S. 40.

zusammenhält und ihm seine Einheit gibt, ist nicht ein «einzelner Faden», der durch alle Fälle läuft, sondern gleichsam ein Einander-Übergreifen verschiedener Stränge, wie in einem Seil.⁷

In meiner Arbeit fokussiere ich auf Bösewichter der deutschen Literaturgeschichte, die – sei es verdeckt, hinterhältig und intrigant, sei es offensiv – Böses tun. Hierzu untersuche ich ausgewählte Werke der deutschen Literatur vom 12. bis zum 20. Jahrhundert. Ich gehe quer durch verschiedene literaturgeschichtliche Strömungen und nehme mir auch unterschiedliche Textsorten vor, wie Versepos, Märchen, Volksbuch, Drama, Erzählung, Roman. Normalerweise handelt es sich bei meinen Bösewichtern um Männer; dies aber nicht ausschliesslich, es treten auch Frauen auf, ein Kollektiv und sogar ein Fuchs. Des Weiteren sind die Figuren, die ich untersuche, nicht immer die wichtigsten innerhalb ihres Textes; manchmal handelt es sich lediglich um Nebenfiguren:

– Grimms Märchen	Stiefmütter, -schwestern, Hexen, Teufel ...	
– <i>Rolandslied des Pfaffen Konrad</i>	Genelûn	1172
– Heinrich der Glîchezære: <i>Reinhart Fuchs</i>	Reinhart Fuchs	Ende 12. Jh.
– <i>Nibelungenlied</i>	Hagen	um 1200
– Artusromane (<i>Erec, Iwein, Parzival</i>)	Keie	1180–1210
– Heinrich Wittenwiler: <i>Der Ring</i>	Herr Neithart	Anfang 15. Jh.
– <i>Dil Ulenspiegel</i>	Till Eulenspiegel	1515
– Grimmelshausen: <i>Das Vogelnest</i>	Hellebardier und Kaufmann	1672/1675
– Gryphius: <i>Catharina von Georgien</i>	Chach Abas	1657
– Philipp von Zesen: <i>Assenat</i>	Sefira	1670
– G. E. Lessing: <i>Emilia Galotti</i>	Marinelli	1772
– Friedrich Schiller: <i>Kabale und Liebe</i>	Wurm	1784
– E. T. A. Hoffmann: <i>Der Sandmann</i>	Coppelius, Coppola, Sandmann	1816
– Gustav Freytag: <i>Soll und Haben</i>	Veitel Itzig	1855
– Jakob Wassermann: <i>Der Fall Maurizius</i>	Andergast und Waremme-Warschauer	1928

Es handelt sich beim vorliegenden Text um eine literaturwissenschaftliche Arbeit. Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass es sich um Figurationen des Bösen handelt, ich begeben mich in dieser Arbeit aus heuristischen Gründen aber dennoch über weite Strecken auf die Figurenebene.

Meinen weiten Fächer an literarischen Bösewichtern durchleuchte ich anhand eines elaborierten und mehrdimensionalen Rasters von Kriterien des «Bösen». Dieses Konzept zeigt die Vielfalt des Phänomens «Böse»/«Bösewicht» in der Literatur schon vor einer Theoretisierung, etwa durch Tiefenpsychologie, DSM-IV oder die Theologie. Ausserdem können mit diesem Konzept individuelle Texte und Gattungen besser unterschieden und verstanden werden, z. B. wird ersichtlich, dass das Böse im Märchen ein rein literarisches handlungsauslösendes Moment ist.

Trotz aller erwähnten Unterschiede habe ich das Ziel, Gemeinsamkeiten zu finden, um das Böse typologisch zu bestimmen. Die Ausreisserfiguren führe ich mit der Absicht an, die Ränder und Grenzen des Konzepts zu prüfen. Mein Korpus ist zwar offen, und doch sind alle Bösewichter via Familienähnlichkeit miteinander verwandt.

Wenn sich ein Set von Kategorien bei der Analyse bewährt, ist die Begrenzung des Korpus offenbar gut. Sowohl «böse» als auch «Bösewichter», meine Untersuchungsgegenstände, sind eingestandenermassen schummrige Vorbegriffe. Grundsätzlich kann man nicht sagen: «Es gibt das Böse – wie manifestiert es sich in der Literatur?» Die Leitfrage muss stattdessen heissen:

⁷ Vgl. Glock: *Wittgenstein-Lexikon*, S. 107–111.

«Wie konstruieren und konturieren die verschiedenen Diskurse das Böse?» Das Böse lässt sich nicht definieren; es lässt sich aber durch eine geschickte Auswahl von Beispielen charakterisieren – wie in den von mir beigezogenen Texten.

Es mag den Eindruck erwecken, als ob die literarischen Bösewichter in meiner Dissertation weitaus subtiler behandelt werden als die philosophischen Konzepte, die in der Zusammenfassung grobschlächtig wirken. Dies umso mehr, als etwa Wurm nur circa eine halbe Stunde auf der Bühne steht, während Kants Ethik in dicken, kompliziert geschriebenen Büchern hergeleitet wird. Der Eindruck täuscht: Das Konzept des Bösen ist bei Philosophie, Psychologie und Theologie gelegentlich einfach auf den Punkt zu bringen, während gerade in der sogenannten fiktionalen Literatur viel raffiniertere und tiefsinnigere Konstruktionen und Interpretationen figuriert werden. Die verschiedenen Diskurse werden hier gleichwertig behandelt.

Vom Bösen geht offenbar eine grössere Attraktion aus als vom Guten. Die weite Verbreitung des Bösen in Religionen und Mythen, Märchen und Sagen, in Romanen und Filmen, in Malerei, Opernlibretti und Popsongs, also in allen kulturellen Bereichen, verleiht ihm eine nicht zu übersehende Bedeutung.⁸ Auf die Frage, wie viele Geschichten es insgesamt gebe, antwortet von Matt:

Nur eine begrenzte Anzahl. Die Liebesgeschichte in der traurigen oder glücklichen Variante; die Intrigengeschichte, wo jemand durch List um Macht oder Besitz gebracht wird; die Abenteuergeschichte, wo der Held in die Welt fährt, um Drachen zu töten, Prinzessinnen zu befreien und irgendwann triumphierend heimzukehren. Im bürgerlichen Zeitalter kommt noch die Selbstwerdungsgeschichte hinzu, die aber eng mit dem Abenteuermuster verknüpft ist. Damit hat es sich schon. Aus den vier Mustern kann man fast die ganze Literatur generieren.⁹

Das Böse, das Intrigante, ist also einer der Standpfeiler der Literatur, und die Bösewichter sind deshalb interessant, weil sie die Handlung voranbringen. Es gibt wohl nichts Langweiligeres als eine Geschichte, die ohne einen rechten Bösewicht auskommt: Man denke nur an Dantes *La Divina Commedia*, in der das *Inferno* ungleich spannender zu lesen ist als das allzu friedliche *Paradiso*.

Die Faszination am Bösen lässt sich auch damit begründen, dass in der Evolution des Menschen die längste Zeit alles erlaubt war, was dem Eigeninteresse diene, da sich kein Gewissen regte und da es keine Tugenden und keine Zehn Gebote gab. Das Böse fasziniert uns also gerade deshalb nach wie vor als Verhalten, das nur von den eigenen Interessen geleitet wird.¹⁰ Die Faszination oszilliert zwischen der Angst vor der Regression auf eine ältere Stufe der Menschheitsgeschichte und gerade der – verbotenen – Freude daran, wieder in einen solch primitiven Zustand zurückzufallen. Aus dieser unbefriedigten Missstimmung heraus erklären sich alle Versuche, das Böse irgendwie in den Griff zu bekommen. Dieser Gedanke wird im Folgenden ausführlich dargelegt.

⁸ Wuketits, S. 40f.

⁹ von Matt: ««Wir wollen das Bekannte»», S. 170.

¹⁰ Wuketits, S. 33.

2 Konzepte des Bösen

Im Folgenden lasse ich – sozusagen als Appetithäppchen – die bunte Fülle und Vielfalt der Konzepte des Bösen in literarischen und nicht-literarischen Diskursen Revue passieren.

- Das Böse kommt vom Teufel und von den dämonischen Heiden. Wer sich wie **Genelûn** mit den gottlosen Heiden einlässt, fällt vom Christentum ab und verrät es. Ein schwächlicher Charakter ist für das Böse ein leichter Fang. Auch ein Gottesritter – eigentlich ein integrierter Held – kann sich als nicht besser als die Heiden erweisen, wenn er sich nicht von weltlichen Fesseln löst und dem Teufel nicht weniger dienstbar ist.
- Das Böse ist fremd und heidnisch und versucht das Christliche zu verunreinigen. Es kennt auch keine Mässigung, hat zu viel Emotionen, zu wenig Verstand. **Chach Abas**, der böse, brutale islamische Tyrann versucht eine christliche Märtyrerin zu verführen. Nicht nur durch den Umstand, dass er seine Ziele durch Betrug, List und Ränkespiel zu erreichen sucht, ist er das Urbild eines durch und durch lasterhaften Fürsten – ein *exemplum vitii* –, sondern auch weil er sich von seinen Leidenschaften Liebe, Rache, Begierde, Hass hemmungslos treiben lässt. Liebendes Begehren und Racheverlangen wegen des politischen Unheils, das ihm Catharina beigelegt hat, ringen miteinander in Chachs Herz.
- Das Böse ist einer Figur angeboren, und sie ist so gerissen, schlau und hinterhältig, dass andere ihr gegenüber keine Chance haben. Der Anarchist **Reinhart Fuchs**, dessen Narzissmus und Machtstreben vor nichts Halt machen, verbündet sich mit dem korrupten König, den er schliesslich tötet.
- Das <Böse> ist hochintelligent und rücksichtslos pragmatisch, aber auch Mittel zum Zweck. **Hagen** ist eine schillernde Figur: Zunächst ist er ein gerechter erster Vasall, der sich mit Siegfried sowohl eines Widersachers als auch eines potentiellen Schädlings entledigt; zum Schluss geht er mit den Burgunden als Held in den Tod.
- Das Böse ist eine Kontrastfigur, ein Zerrbild des Ideals, wodurch die Helden umso heller scheinen. Hartmanns **Keie** repräsentiert das Unzuverlässige-Böse in der Gesellschaft; der ehrgeizige und ruhsüchtige Truchsess macht sich über die wahren Helden lustig, die echten, tugendhaften Ritter.
- Das Böse ist falsch verstandene Tugend. Wolframs **Keie** ist Ausdruck konventionell-höfischen Ordnungsdenkens; der Zucht-und-Ordnung-Truchsess bestraft jene, die seinen rigiden Tugendmassstäben nicht genügen. Das Böse liegt auch in der Übertreibung.
- Das Böse ist falsch verstandene Tugend und fungiert als Warnung vor sturer, unmenschlicher <Rechtssprechung>. Es zeigt sich, wenn ein Mensch göttergleich sein will – psychologisch veranschaulicht an einer Person, die keine Nähe duldet und keine Emotionen zulässt. Der Staatsanwalt **Andergast** spielt Gott und hält alle Fäden in der Hand. In seinem Beruf kennt er den Menschen nicht, für ihn zählt nur die Tat; und somit stellt er das entseelte Gesetz über den lebendigen Menschen. Darin ist er streng und unbittlich, seine «stählernen Grundsätze» tragen ihm im Volk den Spitznamen «der blutige Andergast» ein (hier gleicht er Keie ein wenig). Sein Glauben an die Hierarchie, der er angehört, ist fast religiös, sie macht ihn zum Fanatiker. Der von Frau und Welt enttäuschte Andergast ist jedoch ein Mensch mitsamt seiner Psychologie, ein verhärmter Mensch, der sich stark unter Kontrolle hält, seine Gefühle in einem festgeschnürten Korsett von Amtspflichten verdorren lässt und dadurch einsam wird.
- Das Böse weist die hoffärtige Gesellschaft in ihre Schranken, es katalysiert und bestraft Stolz und Anmassung der Bauern. Der Bauernfeind **Herr Neithart** bestraft diese und bringt Anarchie in ihr Bauernturnier.

- Das Böse hält im Schalk **Till Eulenspiegel** der verlogenen und dummen Gesellschaft den Spiegel vor. Der *Schalck* ist der Inbegriff des gottlosen und böartigen Gesellschaftsschädlings, dessen Existenz bedrohlich für die alte Ordnung wird, ein Nichtsnutz, ein böser Bube, der nur dem eigenen Vorteil verpflichtet ist und keinerlei Rücksichtnahme auf andere kennt. Till Eulenspiegel ist ein Geist, der stets verneint, der Chaos in die Ordnungen bringt. Seine Streiche sind in erster Linie um ihrer selbst willen verübt, entlarven aber doch die Welt als Umwelt: In verschiedenen Rollen, Positionen, Berufen, Masken stört er auf, verwirrt und verblüfft. Mit überlegener List und gemeinem Betrug sät er Zwietracht, führt traditionelle Normen und Werte ad absurdum, zerstört die alte ständische – und besonders die zünftische – Ordnung, in der Skrupellosigkeit und Eigennutz regieren.
- Das Böse zeigt sich anhand einer Bekehrungsgeschichte: Der **Hellebardier** rächt Missetaten anderer und zeigt als Unsichtbarer die Schattenseiten seiner Umgebung. Wie bei Herrn Neithart und Till Eulenspiegel wird auch des Hellebardiers Böartigkeit hervorgerufen durch eine stolze, anmassende, dumme, verwirrte, verlogene und verkommene Gesellschaft.
- Das Böse wird durch zu grosse Machtfülle katalysiert, was durch den Sündenpfehl Amsterdam noch verstärkt wird. Beim gierigen, masslosen **Kaufmann** ist die Gottähnlichkeit durch das Vogelneist in falschen Händen: Er setzt Unsichtbarkeit ein, um zu Geld und Sex zu kommen. Auch diese Bekehrungsgeschichte zeigt die verkommene Gesellschaft.
- Das Böse zeigt sich in der Verkörperung absoluter Weiblichkeit. **Sefira** will einen keuschen Mann verführen. Anhand Josephs Verhalten soll dem Leser der rechte Weg zur Tugend gewiesen werden.
- Das Böse ist ein Produkt des korrupten Machtapparats; die ›Hilfsteufel‹, die Männer fürs Grobe im Dienste ihrer Herren, zeigen die Lasterhaftigkeit des Hofes. Das Böse geht für seine Ziele über Leichen; ihm muss also unter allen Umständen Paroli geboten werden, zuweilen ist Selbstmord die einzige Rettung. **Marinelli** behandelt die Untertanen des Prinzen wie Marionetten, **Wurm** intrigiert unter anderem, um an eine Frau heranzukommen.
- Das ›Böse‹ zeigt den Wahnsinn in einem psychisch Kranken auf und ist Ausdruck der Freude der Romantik an den Schattenseiten des Lebens. Die metaphysisch unerklärliche Macht **Coppelius/Coppola** zerstört – göttergleich – einen (schizophrenen) Studenten.
- Das Böse steckt in einer Ethnie. Es manifestiert sich z. B. im Juden **Veitel Itzig**, einem Emporkömmling, der skrupellos und zynisch seine Ziele verfolgt. Itzig steht als Kontrastfigur zu Anton Wohlfahrt, dem rechtschaffenen ›deutschen Michel‹. Der geldgierige Jude Veitel Itzig stürzt alten deutschen Adel in den Ruin. Es wird unmöglich, ihm und dem Gesetz, das ihn unterstützt, zu entkommen. Er ist der Erzbösewicht unter den unehrlichen Händlern, rücksichtslos dazu bereit, seine egoistischen, auf materiellen Reichtum abzielenden Pläne durchzuführen, wobei sich Geiz und Raffgier mit Schacher und Wucher paaren.
- Das Böse zeigt sich in einem enormen Charisma, das sich über alles hinwegsetzt, und einer in Deutschland unverstandenen jüdischen Genialität. **Wareme-Warschauer** will in der Welt an die Spitze kommen, scheitert jedoch an einer Frau. Er ist ein Schauspieler, eine kaum fassbare Nachtgestalt – eine ähnlich fantastische Figur wie Coppelius.
- Das Böse ist im Märchen Kontrastfigur, polarer Gegensatz zum Guten und wird nicht erklärt. So behandelt die böse Stiefmutter ihre Stieftochter wie Dreck und bevorzugt ihre eigene Tochter, oder erfolglose Geschwister tun den erfolgreichen Jüngsten Böses an. Die **Bösewichter im Märchen** gehen in ihren Übeltaten normalerweise grausam vor, mit aller Kraft, oft auch ohne Rücksicht auf eigene Verluste – und nicht etwa sorgfältig planend.
- Das Böse entsteht nach **Platon/Sokrates** (wie sich etwa das Höhlengleichnis deuten lässt) durch das Gebundensein des Menschen an das Materielle, durch die eingeschränkte Sicht auf das materielle Sein (das Ich). Der Mensch ist aus der kosmischen Ordnung gefallen und

hat die Orientierung verloren, er kann sich nun entscheiden zwischen Blindheit und Erleuchtung: Das Ziel ist das Zurück zur Geist-Natur. Da das menschliche Denken den Dualismus braucht, wird das Böse als Gegensatz zum Guten konstruiert. Der Mensch muss sich anstrengen, um gut zu werden. Böse heisst: nicht tugendhaft, nicht ethisch denkend (auf das Wohl der Gemeinschaft), nicht an Gesetzen orientiert. Schlecht ist, was den Menschen daran hindert, zur Geist-Natur zurückzufinden.

- Das Böse muss nach **Platon** – juristisch legal – bekämpft werden. Auch die Bildungsidee propagiert er: Die Jugend muss so erzogen werden, dass sie nach den Gründen fragt und nicht verführbar ist.
- Das Böse ist nach **Aristoteles** das Übermässige, sowohl zu viel als auch zu wenig ist schlecht.
- Das Böse tritt mit dem **Sündenfall** in menschliches Denken und Handeln ein, indem der Mensch die Fähigkeit erhält, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Woher das Böse kommt, wird nicht gesagt: Die Schlange ist von Gott gemacht.
- Das Böse ist schon vor dessen Geburt im Menschen. Nach Augustinus' Konzept der **Erb-sünde** ist der Mensch wegen Adams Sünde von vornherein schuldig, ein Teil der Sündenmasse. Er ist von der Gnade Gottes abhängig und hat keine Chance, gerecht zu werden.
- Das Böse zeigt sich in **Tugend- und Lastertraktaten** in der Form von Allegorien.
- Das metaphysisch Böse ist abstrakt, das natürlich Böse körperlich, und das moralisch Böse geschieht dann, wenn ein intelligentes Wesen wissentlich und absichtlich einem anderen fühlenden Wesen Leid zufügt. Das moralisch Böse ist damit eine Folge der menschlichen Freiheit. Mit den drei Kategorien des Bösen nach **Leibniz** sollen der Glaube und die Religion rational begründet werden, und damit auch natürliches Übel, wie das Erdbeben in Lissabon (1755).
- Das Böse wird gemäss der Theorie der **Projektion** in andere hineingesehen und steht ausserhalb des bewussten Willens. Das Ich-Bewusstsein projiziert eigene, nicht akzeptierte negative Persönlichkeitsanteile in fremde Personen(gruppen). Der Mensch kann so den Feinden an allem Übel die Schuld geben, sie sind sozusagen ein Behälter für alles, was er an sich nicht ausstehen kann. Auch der normale Mensch hat Tötungsphantasien, deren Realisierung ist jedoch nur in Träumen und im Krieg erlaubt. Das Böse wird somit – wie die Psyche – jenseits aller Moral Objekt von Therapie. Einsamkeit leistet der Projektion Vorschub: Sowohl physische als auch geistig-seelische Einsamkeit zieht die Besessenheit durch Böses auf sich – und dies gilt reziprok.
- Das Böse wird laut Jung als **Schatten** auf andere projiziert. Der Schatten ist der unbewusste oder verdrängte Teil der Persönlichkeit, mit dem sich das Ich im Streit befindet; meistens ist er gleichgeschlechtlich und vereint diejenigen Eigenschaften, die der Mensch an anderen am meisten hasst. Neben dem persönlichen gibt es auch den kollektiven Schatten. Der Mensch muss die Wirklichkeit des Schattens annehmen, um das Selbst zu erreichen. Repression des Schattens führt zu Krankheit oder fanatischer Irrationalität. Dem Bösen muss man entgegentreten: Der Patient muss sein persönlich Böses einmal richtig wollen und es richtig schlimm erleben, um vom Bösen erlöst zu werden.
- Das Böse wird von den empirischen Wissenschaften der jüngeren Zeit auf ein Aggressionsbedürfnis des Menschen, das Selektion bewirkt, reduziert, so dass **Lorenz** vom «sogenannten Bösen» spricht.
- Das Böse verliert in der Aufklärung mit der **Ästhetisierung des Bösen** den Schrecken des Unnennbaren, es wird also für die Kunst verfügbar.
- Das Böse dient in der Rezeption als **Katalysator** und als **Katharsis** für den Zuschauer. Der Leser/Zuschauer liebt die Bösewichter: Sie tun Böses an seiner Stelle, und er kann sie dann zum Teufel schicken.

3 *Pas de deux*

Um dem Phänomen «Bösewicht» näherzukommen, beschränke ich mich zunächst darauf, die Handlungsweisen von je zwei oder drei Bösewichtern zusammenzufassen, die sich unter einem gemeinsamen Charakteristikum für einen Vergleich anbieten.

Daran anschliessend stelle ich zum besseren Verständnis der literarischen Diskurse kurz wichtige kulturelle, philosophische, psychologische und theologische Gedankenmuster des Bösen vor und einander gegenüber.

3.1 Literarische Diskurse

3.1.1 Die Anarchisten

Genelûn gerät in eine Extremsituation: Ausgerechnet er, der – kriegsmüde – vom Missionarszug am liebsten nach Hause ziehen würde, wird von seinem Stiefsohn Roland und Kaiser Karl dem Grossen genötigt, als Abgesandter zu den Spaniern zu gehen, die er doch so sehr fürchtet. Sofort verbündet er sich mit den stolzen Heiden und verrät die christliche Sache an diese, sein Hass gegen Roland und seine Getreuen ist übergross. Mithilfe seiner Menschenkenntnis gelingt es ihm auch wirklich, Roland zu vernichten: Er lässt ihn als Statthalter zurück und schickt ihn so in seinen Untergang. Der Intrigant Genelûn, der selbst nicht kämpft, beruft sich später auf die Fehdeansage, er kennt keine Reue und wird von Karl gerichtet.

Der gerissene **Reinhart Fuchs** ist nur darauf aus, anderen – wie auch immer – Leid zuzufügen. Aus der blossen Lust am Bösen betrügt er, nicht etwa weil er Nutzen daraus ziehen könnte. Dabei liebt er es, gerade die Tugenden seiner Opfer auszunützen, um sie dadurch zu verderben. Mit seiner *list* und seiner *untriuwe* triumphiert er sowohl über Isengrins als auch über Vrevels *kraft*, er strebt dabei aber nicht die Macht, sondern das Chaos an.

Sowohl Genelûn als auch Reinhart Fuchs sind Gesellschaftsschädlinge, sie manipulieren und verraten beide ihren König und fügen ihm immensen Schaden zu, womit sie auch ihr jeweiliges Reich ins Verderben stürzen und allen Beteiligten Leiden und Not bringen. Genelûn tut solches, obwohl er Karl bewundert. Als er jedoch sieht, dass der Kaiser der Vernichtung Rolands im Weg steht, wird dieser weggelockt, und Genelûn lässt die zwölf besten Gottesritter in einem wilden Gefecht sterben. Reinhart dagegen verbündet sich, um seine Widersacher und Ankläger auszuschalten, direkt mit dem korrupten Vrevel, als dieser über ihn Gericht halten möchte, und bringt schliesslich auch noch Vrevel selbst um.

Beide arbeiten mit Heuchelei: Genelûn lobt Roland aufs Höchste, um ihm dem Posten des Statthalters unterzujubeln; Reinhart tut so, als ob er Vrevel mit seinen Kopfschmerzen helfen wolle.

Für ihr Tun haben beide Bösewichter jedoch ganz unterschiedliche Gründe: Genelûn fühlt sich von Roland verraten und wird darum zum Verräter an der Christenheit; über deren hehre Ziele stellt er seine persönliche Rache – ausserdem bewegt ihn Habgier, bekommt er von seinen Verbündeten doch einen Schatz an Gold. Reinhart dagegen braucht für seine Untaten keinen eigentlichen Grund: Er ist die Inkarnation des Bösen, der Betrug an sich scheint ihm erstrebenswert, er will das Gute an sich selbst zugrunde gehen lassen. Von Anfang an kennt der gerissene und hinterhältige Fuchs keine Tugenden, dem böswilligen Betrüger ist das Böse an-

geboren, an dem er auch noch satanisches Vergnügen empfindet. Genelûns Charakter wiederum ist zwiespältig: Auf der einen Seite ist er edel, unerschrocken und wuterfüllt, auf der anderen aber furchtsam, charakterschwach sowie kampfes müde und damit insgesamt unwürdig, ein Gottesritter zu sein, – überhaupt denkt er weltlich und nicht geistlich. Zu seiner frevlerischen Tat fühlt sich Genelûn von Roland gezwungen; in Wirklichkeit ist es jedoch der Teufel, der ihn die Christenheit verraten lässt.

Reinhart handelt allein und kämpft eigenhändig gegen alle. Genelûn weiss hingegen das ganze spanische Heer im Rücken, so kann er sich auch, als es hart auf hart kommt, hinter die Kulissen zurückziehen und es den heidnischen Spaniern überlassen, Roland zu vernichten: Er fädelt ein, die anderen dürfen für ihn ausführen, er lässt – intrigant – für sich kämpfen.

Reinhart wird allgemein gefürchtet, allein schon wegen seiner Furcht einflössenden roten Haare und seines schrecklichen Anblicks; nur mit Misstrauen wird ihm begegnet, und dennoch vermag er es mit seiner Überredungskunst immer wieder, seine Opfer hereinzulegen.

Das Gegenteil ist bei Genelûn der Fall: Er ist äusserlich schön, ursprünglich wird er als diplomatisch, weise und kühn angesehen, als ein «helt lussam»¹. Dafür aber ist er innerlich zerrissen, ist er doch – wie weiland Judas – vom Teufel besessen und auch dessen Werkzeug.

Wer sich mit den Anarchisten verbündet, dem ergeht es schlecht. Genelûn befindet sich am Schluss zwischen zwei Fronten, auch seine neuen Verbündeten, die Heiden, fühlen sich von ihm verraten, so verlustreich war die Schlacht für sie. Sie können ihn jedoch nicht belangen, er ist ja mit Kaiser Karl schon wieder weit weg im Frankenland. Auch die beiden Tiere, die sich für Reinhart einsetzen, das Kamel und der Elefant, müssen ihr blaues Wunder erleben; sie werden ebenfalls von dem *untriuwen* ins Verderben geschickt.

3.1.2 Die Höflinge

Hagen, der erste Vasall am Burgundenhof nützt Siegfried zuerst für seine Zwecke aus. Als dieser jedoch gefährlich wird und Hagens Ehrgefühl gekränkt ist – plötzlich steht jemand vor ihm –, schaltet er Siegfried aus, indem er sich bei Kriemhild als Vertrauensperson einschmeichelt. Der intrigante Siegfriedmörder wird jedoch im zweiten Teil des *Nibelungenliedes* zum tragischen Helden, wegen seiner *êre* und *triuwe* fühlt er sich verpflichtet, seinen Königen am Hunnenhof beizustehen. Aber auch hier erscheint er dämonisch: Er tötet brutal den Fergen und Ortlieb und versucht auch, den Pfarrer umzubringen, um die Prophezeiung zu testen. Doch seine Gegenspielerin Kriemhild erscheint in ihrer unerbittlichen Rache noch teuflischer, und so triumphiert Hagen auch am Schluss, als er von ihr getötet wird: Er steht als Held da und kann das Geheimnis des Hortes mit in den Tod nehmen.

Truchsess **Keie** (in *Erec/Iwein*) ist in seiner Persönlichkeit gespalten: Auf der einen Seite besitzt er Tugenden, auf der anderen Seite ist er aber falsch, feige, boshaft, ein Spötter und Verleumder. Er überschätzt sich – in seiner Selbstsicherheit – andauernd, wird aber immer wieder geschlagen und wird so zur lächerlichen Figur, über die alle spotten.

Im *Parzival* ist **Keie** tapferer Ritter und strenger Tugendwächter, der Recht und Ordnung mit Gewalt verteidigt, sich aber in den Mitteln vergreift. Trotz-

¹ Sämtliche Zitate aus der Primärliteratur in diesem Kapitel werden in den betreffenden Untersuchungen in Kap. 5 Fallstudien A (S. 71ff.) belegt.

dem erscheint er hier auch feinfühlig und taktvoll, nicht anmassend, sondern verantwortungsbewusst.

Wie die beiden Anarchisten ist auch Hagen verantwortlich für den Untergang seines Reiches: Als Zentrum der Vernichtung reißt er alle Nibelungen mit in den Tod.

Hagen lässt sich vor allem mit dem Keie aus dem *Parzival* gut vergleichen: Beide sind zornige Kämpfer, die vor Gewalt nicht zurückschrecken, sie sind ihrem König treu verbunden und handeln in deren Sinne. Beide werden respektiert: Selbst Keie wird nur von Bösewichtern gehasst, denen er ein Dorn im Auge ist. Hagen hat als erster Vasall am Burgundenhof eine angesehene Stellung mit Machtentscheidungen, alle stehen hinter ihm, die Könige, sein Freund, der Spielmann Volker, sowie allgemein die Nibelungen, die sich der Führung ihres *trôstes* geschlossen anvertrauen. Selbst von den Hunnen wird er als Siegfriedmörder geachtet.

Hagen ist sehr intelligent, während Keie eher begrenzt scheint: Parzivals Macht verkennend beleidigt er diesen und züchtigt seinetwegen auch noch Cunnewâre und Antanor.

Er stürzt über den Machtzuwachs seines Gegners (und wird von Parzival schliesslich verwundet), dasselbe gilt für Hagen: Seine Widersacherin Kriemhild gewinnt an Einfluss durch die Heirat mit Hunnenkönig Etzel und tötet Hagen am Schluss. Dieser hat allerdings auch mehr auf dem Kerbholz als der Truchsess Keie: Er ist dreifacher Mörder (Siegfried, Ferge, Ortlieb, dazu versuchter Mord am Pfarrer) und versenkt darüber hinaus den Nibelungenhort in den Rhein. Siegfrieds Witwe steht jedoch plötzlich selbst als Übeltäterin da, und Hagen bleibt der moralische Sieger über die verteuflte Feindin.

Unter meinen Bösewichtern ist der Keie bei Hartmann von Aue die einzig lächerliche Figur: Er ist überall unbeliebt und wird als boshafter Feigling verspottet und verhöhnt. Gerade aus seinem unermesslichen Verlangen nach *êre* greift dieser Keie zu unlauteren, unehrentvollen Mitteln; so trachtet er etwa, sich mit fremden Federn zu schmücken, wenn er Erec gefangen nehmen und dann erzählen will, *er* habe ihn verwundet. Keie ist ein böswilliger Verleumder mit gespaltenem Herzen (wie Genelûn), ein rücksichtsloser Ehrgeizling und Spötter, ein intriganter Misanthrop, der die Werte verkehrt; der Beste scheint ihm böse und umgekehrt, so verspottet er z. B. aus Neid und Missgunst Iwein. Diesen Defiziten – die anscheinend allen anderen auffallen, lediglich ihm selbst nicht – zum Trotz ist er darüber hinaus auch noch unermüdlich selbstsicher.

Anders als sein Alter Ego aus dem *Parzival* kennt dieser Keie keine *êre*: Obwohl ihm vor allem Iwein Schande bereitet und er – am Baum hängend (am Leben hält ihn dort auch nur der Teufel, sein Gefährte) – symbolisch aus der Artus-Ritterschaft ausgeschlossen ist, kümmern ihn nur die körperlichen Schmerzen, denn Schande ist ihm nichts Neues.

Gleich wie Hartmanns Keie fühlt sich auch Hagen in seinem Ehrgeiz verletzt und ist neidisch, wenn ihm jemand vorgezogen wird (vgl. Siegfried bzw. Iwein oder Kâlogrenant).

Alle drei sind hochmütig und stolz, Hagen jedoch mit bedeutend mehr Recht als die beiden Keies: Er, der sich vom Intriganten zum Helden mausert, vertraut auf seine Intelligenz und seine Kraft, kennt dabei aber auch keine Demut; der bei Hartmann träge und ehrvergessene Keie überschätzt sich selbst masslos, bei Wolfram setzt er hochtrabend seine eigenen Wertmassstäbe auch für die anderen.

3.1.3 Die Schälke

Herr Neithart ist ein stolzer, kluger Ritter, der die Bauern hasst und in deren Turnier er als böser Geist wütet. Die dummen Bauern verkennen diese

schalkische, teuflische Figur dann auch noch – verblendet – als heilige Instanz.

Der Schalk **Till Eulenspiegel** ist ein wunderlicher Aussenseiter, der sich sehr geschickt verstellen kann und sein ganzes Leben lang den Mitmenschen (vor allem geizigen, ausbeuterischen Handwerksmeistern) auf alle möglichen Arten bössartige Streiche spielt. Dabei zeigt er ihre Fehler und Laster (Geiz, Faulheit, Zorn) und rüttelt sie aus ihren festgefahrenen Bahnen auf. Dies tut er nur um des Streiches willen, nicht etwa um sich zu bereichern; sein primäres Ziel ist das Zerstören von Ordnung und Konventionen.

Bei den Schälken handelt es sich nicht – wie im heutigen Sprachgebrauch – um liebenswürdige Schelme, sondern um widerwärtige Bösewichter; schliesslich wird im *Faust* auch Mephistopheles vom Herrn zu dieser Sparte gezählt.

Ähnlich Reinhart Fuchs, der aus der Lust am Bösen tätig ist, spielt Till Eulenspiegel Streiche um der Streiche willen, und wie im Tierepos fallen die Opfer immer wieder auf ihn herein: Das rührt daher, dass er erstens ein überaus guter Menschenkenner ist und zweitens sehr wandlungsfähig. Obwohl der Schalk sich selbst träge nennt, ist ihm für seine Streiche keine Mühsal zu viel; dafür kann er manchmal wie ein Besessener arbeiten, er nimmt aber auch in Kauf, mitten im Winter vor die Türe gesetzt zu werden. Wie Reinhart Fuchs strebt Till Eulenspiegel das Chaos an, auch er kann niemanden als seinen Herrn anerkennen. Der subversive Till wirkt jedoch im Kleinen, bei ihm geht kein Reich zugrunde – und dennoch lässt er sich einiges zuschulden kommen: Er lügt und betrügt, droht Kranken den Tod an, bringt Handwerker um deren Rohstoff und guten Ruf, verletzt Leute, tötet Tiere etc. Eulenspiegel hat zwar nicht so durchschlagenden und offensichtlichen Erfolg wie Reinhart, aber auch er geht aus seinen einzelnen Abenteuern als Sieger hervor; ohne jede Bekehrung stirbt er nach einem langen Leben und bereut höchstens die Streiche, die er *nicht* verübt hat.

Eulenspiegels Ziel liegt nicht in der Macht oder im Geld: Er sieht die Laster der Welt und will sie bestrafen, indem er den Menschen überall die kleinen Verlogenheiten des Lebens aufzeigt und ihnen den Spiegel vor die Nase hält.

Gleiches hat auch Herr Neithart bei den Bauern im Sinn, deren falschen Stolz und Anmassung der Ritter als *agent provocateur* katalysiert und damit rächt. Was Eulenspiegel in einem ganzen Leben vollbringt, schafft Herr Neithart an einem Tag; er stürzt im Bauernturnier die ländliche Gesellschaft ins Chaos. Der Bauernfeind bestraft die Bauern, wie und wo er nur kann, ihre Verblendung nützt er aus und spielt für sie sogar den Beichtvater.

Aber weder Neithart noch Eulenspiegel klären mit Worten auf, sondern mit böswilligen Taten; sie handeln nicht konstruktiv, sondern destruktiv. Wie Eulenspiegel ist Herr Neithart klug, verschlagen, pfiffig, rücksichtslos und seinen Gegnern überlegen. Er behandelt die Bauern – als Ritter – spöttisch von oben herab und kennt keine richtige Furcht, höchstens heuchelt er sie.

3.1.4 Die Erschleicher

Der **Hellebardier** will mithilfe des unsichtbar machenden Vogelnests Gott spielen und erscheint sowohl als Rache- als auch als Schutzengel. Er ist entsetzt über die Laster der Welt (Habgier, Geiz, Fresssucht, Trägheit, Wollust), bekommt aber ob seiner eigenen Anmassung bald ein schlechtes Gewissen und zerreisst das Vogelnest.

Der **Kaufmann** dagegen – durch und durch lasterhaft – nützt das Vogelnest für seine sündhaften Absichten und schreckt dabei vor keiner Schandtat zurück: Er lügt, betrügt, nötigt, gibt sich sogar als Engel und als Teufel aus, tötet unsichtbar im Krieg etc. So gerät er immer mehr in die Hände des Teufels; erst nach einer schweren Verletzung wird er von einem Pfarrer bekehrt.

Diese beiden Figuren Grimmelshausens zeigen die beiden Pole auf, die mit der durch das Vogelnest gewährten Erkenntnis erreicht werden können. Sie müssen sich zwischen Gut und Böse entscheiden: Der Kaufmann vollbringt genau solche Untaten, die der Hellebardier bestrafen will. Beide Vogelnestträger machen sich jedoch einer wirklich schlimmen Sünde schuldig: Weil sie die absolute Erkenntnis haben, stellen sie sich auf dieselbe Stufe wie Gott.

Der ein wenig einfältige, dafür aber rechtschaffene Hellebardier mit seinen hohen Moralvorstellungen und seinem ausgeprägten Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn versucht das tarnkappenähnliche Instrument – indem er die Laster der Welt bestraft – für das Gute, Sittliche einzusetzen; wie die beiden Schälke will auch der Hellebardier die Sitten- und Gottlosigkeit der Welt rächen, allerdings nicht wie diese aus Verachtung, sondern aus Entsetzen.

Aus zwei Gründen hat der mehr oder weniger tugendhafte Hellebardier seinen Platz unter meinen Bösewichtern: erstens als Kontrast zum lasterhaften Kaufmann und zweitens weil er sich selbst für böse hält. Allerdings ist auch der Hellebardier faul, schliesslich könnte er sich seinen Unterhalt auch auf rechtschaffenem Weg verdienen, statt sich mit Mundraub durchs Leben zu schlagen.

Der durchtriebene und skrupellose Kaufmann auf der anderen Seite – gerade todbetrübt über den Verlust seines Geldes – nützt das Vogelnest für seine Egomanie und seine krankhafte Habgier aus. Als absolut massloser Mensch gibt er sich niemals zufrieden (daran zerbricht auch seine Ehe). Dank dem Vogelnest kann er mit noch mehr Tricks noch besser lügen und betrügen, kommt er noch leichter an seine Ziele.

Der Kaufmann schwängert sowohl seine Beschliesserin als auch Esther, an die er sich mit unlauteren Mitteln heranmacht; mit Ersterer will er sich – eifersüchtig – an seiner Frau rächen, wegen Letzterer will er später Erasmus umbringen, da dieser Esther heiraten will.

Wie Eulenspiegel schlüpft der Kaufmann in verschiedene Rollen, so gibt er sich bei seiner Frau als Doktor, bei den Juden (Blasphemie!) als Prophet Elias oder gar als Engel Uriel und als Teufel aus. Er hat auch einige Helfer, wie den Zauberer, den Apotheker und Erasmus, und setzt seine Unsichtbarkeit gezielt ein; auf diese Weise ist er auch nicht so einsam und verlassen wie der Hellebardier, von dessen Existenz niemand auch nur etwas ahnt.

Dieser hat nämlich Angst, entdeckt zu werden; er bleibt immer unsichtbar und wird auch genau deshalb als böser Geist gefürchtet. So plagen ihn auch bald Gewissensbisse, und von der Rede eines keuschen Bauernjungen werden ihm die Augen geöffnet; er glaubt sich (zu Recht) in den Fängen des Teufels und bezeichnet sich als Ungeheuer.

Dagegen ist der Kaufmann nur durch äussere, einschneidende Erlebnisse zur Umkehr zu bewegen: Er zieht nach Esthers Flucht verzweifelt in den Krieg und wird dort unsichtbar übertrampelt, nachdem er auf diese Art feigerweise gegen feindliche Soldaten gekämpft hat. Er muss also erst schwer verwundet werden, bevor er gerettet werden kann, und das geschieht nicht einmal aus eigenem Antrieb, sondern erst nach der Bekehrung durch einen Pfarrer.

Der Hellebardier, der betrunken eine Frau geschwängert hat, will diese am Schluss heiraten – an einer tiefen inneren Umkehr und echter Reue des Kaufmanns darf hingegen wohl mit Recht gezweifelt werden.

3.1.5 Die Verführer

Der durch und durch lasterhafte Fürst **Chach Abas** lässt sich von seinen Leidenschaften hemmungslos treiben. Gegenüber Catharina von Georgien, die er seit langem gefangen hält, empfindet er sowohl Liebe (die durch ihr abweisendes Verhalten noch zusätzlich angestachelt wird) als auch Rachegefühle. Obwohl er versprochen hat, sie freizulassen, lässt er sie wählen zwischen der Ehe mit ihm und dem Tod, nicht realisierend, dass Catharina vor allem nach der Rettung ihres Sohnes mit dem Leben abgeschlossen hat und ihr diesseitige Güter nichts sagen. Die Märtyrerin zieht es vor zu sterben, und Abas bleibt mit seinem brennenden Begehren zurück.

Die junge, schöne **Sefira**, verheiratet mit dem alten Fürsten Potifar, will den keuschen Joseph, den sie sich als Sklaven ins Haus holt, auf alle möglichen Arten verführen; sie beisst sich an ihm jedoch die Zähne aus. Als alles nichts hilft, verleumdet sie ihn, lässt ihn ins Gefängnis werfen und versucht ihn da auch noch zu vergiften. Kurz darauf stirbt sie selbst.

Die typischen Verführer in meiner Bösewichter-Galerie sind Chach Abas und Sefira. Für beide gilt: Sie brennen vor Leidenschaft, und ihre Begierde zieht sie auch ins Verderben. Sie haben nur das eine Ziel vor Augen und denken, ihre eigene Lust müsse ansteckend wirken. Dafür haben sie sich jedoch das falsche Opfer ausgesucht, dessen Wesen sie falsch einschätzen: Sowohl Catharina als auch Joseph sind die Keuschheit in Person, eher auf Gott als auf das (weltliche) Leben ausgerichtet.

Und so stehen beide Verführer auf verlorenem Posten; Chach Abas hat zudem Catharinas Mann Meurab umgebracht, was soll sie ihn anderes als hassen? Sefira dagegen hat schlechte Karten, denn sie ist verheiratet mit Potifar, der Josephs Herr ist; der Ehebruch wäre auch ein Vertrauensbruch, auf den sich Joseph ohnehin nicht einlassen würde.

Durch solche Hindernisse werden jedoch beide Verführer erst recht angestachelt, beide sind zudem äusserst eifersüchtig: Catharina darf auch niemand anderem gehören, und Sefira versteckt den schönen Joseph vor den Augen der anderen.

Sie warten beide mehrere Jahre und scheitern letztendlich. Chach Abas stellt Catharina vor die Wahl: Ehe oder Tod, und Sefira wird nach der letzten grossen Verführungsszene, in der sie wirklich noch einmal alle Register zieht, rasend; sie versucht Joseph auch noch im Gefängnis umzustimmen und, als dies ebenfalls nicht gelingt, ihn umzubringen.

Sefira erscheint dennoch sehr viel weniger bedrohlich als der jähzornige, unberechenbare und gewissenlose Chach Abas: Sie ist eine geradlinige, schöne, junge Sünderin, die sich wegen ihrer Hemmungen gezwungen sieht, ihre Leidenschaft vor allen zu verstecken, und deshalb viel zu lange wartet. Zudem wird sie von Joseph gar nicht recht ernst genommen, sondern nur als Versucherin eingestuft. Auch geht es ihr nicht wirklich um Liebe, sie würde sich bei Joseph, den sie sich von ihrem Mann hat kaufen lassen, notfalls auch mit einem sexuellen Abenteuer zufriedengeben.

Beide haben dämonische Attribute: Chach Abas' Leidenschaft wird immer wieder mit der Hölle assoziiert, und Sefira sieht am Schluss aus wie eine leibhaftige Teufelin.

3.1.6 Die Hilfteufel

Der sachkundige Teufel **Marinelli** erledigt die schmutzige Arbeit für den Prinzen. Er gibt sein Ich auf und unterwirft sich vollkommen der höfischen Hierarchie, mit dem Ziel, sich unentbehrlich zu machen. Da er kein Herz hat, ist er auch kein Menschenkenner, dafür aber umso besser im Intrigieren.

Aus persönlicher Rache lässt er Graf Appiani umbringen und sorgt dafür, dass Emilia Galotti ins Lustschloss des Prinzen geführt wird. Seine Intrige treibt er bis zum bitteren Ende.

Sekretär **Wurm** will Ferdinand, seinen Nebenbuhler bei Luise Miller, ausschalten, also heckt er – zusammen mit Präsident Walter – eine feine Intrige aus, wobei ihm seine Menschenkenntnis sehr zugute kommt: Mittels eines gefälschten Briefes macht er Ferdinand rasend eifersüchtig. Zu sehr auf die Loyalität Walters vertrauend, stürzt er, will jenen aber mit sich nach unten ziehen.

Marinelli und Wurm sind nicht Bösewichter aus eigenem Antrieb; auch wenn eigene Interessen ihr Handeln beeinflussen mögen, werkeln sie doch vor allem im Auftrag ihrer Herren. Sie sind Untergebene des Prinzen bzw. des Präsidenten, deren schmutzige Arbeit sie erledigen. Im Verhältnis zwischen dem jeweiligen Auftraggeber und Befehlsempfänger gibt es allerdings einige Unterschiede:

Marinelli ist der loyale Freund des Prinzen, sein enger Vertrauter und Berater, ohne ihn wäre dieser – wankelmütig und emotional – verloren: So ist auch der Plan allein die Idee Marinellis, was er braucht ist lediglich freie Hand und Rückendeckung. Wurm dagegen – bereits beim Sturz von Walters Vorgänger behilflich – ist klar der Untergebene des Präsidenten, von dem er als «Schüler» bezeichnet und eher belächelt wird; die beiden hecken den Plan auch zusammen aus.

Marinelli muss für den Prinzen etwas gewinnen, nämlich Emilia Galotti als Mätresse; Wurm dagegen muss zerstören, nämlich die unstandesgemässe Liebe zwischen Ferdinand, dem Sohn des Präsidenten, und der bürgerlichen Luise Miller.

Der kalte, gefühllose Marinelli verfolgt gleichgültig die Interessen des Prinzen, er will vor allem seinen Einfluss und seine Macht halten und hat kein eigentliches eigenes Motiv; höchstens dass er sich an Appiani rächen will, den er hasst. Vielleicht gerät er in Zugzwang, da er sich sonst mit Appiani duellieren müsste, jedenfalls lässt er Graf Appiani töten und die «gerettete» Emilia ins Lustschloss des Prinzen bringen.

Den hinterhältigen Sekretär Wurm dagegen beherrscht die Eifersucht, will er doch selbst Luise Miller heiraten; da er dieses brennende Gefühl gut kennt, weiss er auch, wie er es bei Ferdinand hervorrufen kann. Rache ist bei ihm das zentrale Motiv, sowohl auf Ferdinand hat er es abgesehen als auch auf Miller, der ihm die Hand seiner Tochter verweigert, – am Schluss rächt er sich sogar an seinem Ziehvater Walter.

Marchese Marinelli ist adelig, der Sekretär Wurm nur ein Bürgerlicher, und doch haben beide Ständedünkel: Marinelli verachtet alle um sich herum (ausser den Prinzen); Wurm verachtet die bürgerliche Moral und denkt in seinem Hochmut ausserdem, die Bürgerstochter Luise zu bekommen sei ein Leichtes. Beide sind aber auch feige: Marinelli will sich dem provozierten Duell mit Appiani nicht stellen, während Wurm nur mit Vater Miller um die Hand von Luise verhandeln kann.

So haben beide Intriganten auch ihre Helfershelfer: Marinelli bedient sich des vogelfreien Kriminellen Angelo und des Bedienten Battista; Wurm lässt Hofmarschall von Kalb für seinen teuflischen Plan arbeiten, und auch Luise Miller unterstützt – gezwungenermassen – seinen Plan. Der Sekretär (der schon allein wegen seines Aussehens, die «kleinen tückischen Mäusaugen – die Haare brandrot – das Kinn herausgequollen», überall verachtet wird) hat aber mit Luise sowie mit Ferdinand und Miller auch einige Gegenspieler. Dasselbe gilt für Marinelli, den Claudia Galotti (zu Recht) einen Mörder und Kuppler nennt; und auch mit Graf Appiani ist der Marchese von Anfang an gut Feind – und kein Freund, wie er dreimal behauptet. Von

Gräfin Orsina, deren Vertrauter er ist, wird dagegen seine Bosheit unterschätzt, auch ist er kein «nachplapperndes Hofmännchen», hat er doch den schwachen Prinzen sozusagen fest im Griff.

Recht hat die Gräfin jedoch mit Marinellis fehlender Menschenkenntnis: Er schätzt, da er als Adliger selbstherrlich jedermann ausser dem Prinzen verachtet, sowohl Mitmenschen (er scheitert z. B. an Odoardo sowie an Orsina, die eins und eins zusammenzählt, nachdem der Marchese ihr selbst zu viel erzählt) als auch Situationen oft falsch ein (z. B. als Claudia ins Zimmer zu Emilia geht).

Weder Marinelli noch Wurm rechnen mit den Konsequenzen ihrer Intrige, dass nämlich Odoardo seine Tochter sowie Ferdinand zuerst Luise und dann sich selbst töten könnte.

Der schöne Plan von beiden geht schief. Zunächst wird er durch ihre Herren gefährdet: Der Prinz macht fast alles zunichte, da er sich Emilia voreilig schon offenkundig nähert; der Präsident, da er sich Ferdinand und Luise schon als Mitwisser der Liaison zu erkennen gibt und ihnen auch noch droht, anstatt sie in Sicherheit zu wiegen.

Sowohl der Marchese als auch der Sekretär vertrauen zu sehr auf die Loyalität ihrer Herren, beide werden enttäuscht: Der Prinz ist mit Marinellis kaltblütigem Vorgehen nicht einverstanden, am Schluss sind ihm dessen Machenschaften höchst zuwider; und Walter, der in alles eingeweiht ist, macht, als sein Sohn stirbt, Wurm zum allein Verantwortlichen.

Beide stehen sie am Schluss als dumme Teufel da (mit dem sie auch immer wieder verglichen werden). Marinelli wird – vorerst? – vom Hof verstossen, Wurm verfällt, als er abgeführt werden soll, der Raserei; er überantwortet sich zwar dem Gericht, verrät dabei aber noch seinen Auftragsgeber Walter, den er mit sich ins Verderben reissen will.

3.1.7 Die mächtigen Vaterfiguren

Coppelius und Coppola zerstören in vereinter Kraft – mindestens aus Nathanaels Sicht –, als unheimliche, dämonische Macht das Glück und das Leben Nathanaels, indem sie ihn fast kastrieren, unglücklich verliebt machen und schliesslich in den Wahnsinn und in den Tod treiben; ein Grund hierfür ist nicht ersichtlich.

Oberstaatsanwalt **Andergast** ist ein verhärmteter, kalter Mensch mit eisernen Prinzipien inmitten eines von ihm aufgebauten Überwachungssystems. Der Ehebruch seiner Frau Sophia vor zehn Jahren hat ihn jeden Glauben an die Menschheit verlieren lassen, ihren Liebhaber Georg Hofer hat er mit einem Meineid in den Selbstmord getrieben, seine Frau verstossen. Mit unerbittlicher Härte hat er vor bald 20 Jahren Leonhart Maurizius wegen Mordes ins Gefängnis gebracht; als ihm dämmert, dass dieser unschuldig ist, sich sein Sohn Etzel deswegen von ihm abwendet und darüber hinaus auch noch Sophia zurückkehrt, erkennt er, wie falsch er sein bisheriges Leben geführt hat, und wird wahnsinnig.

Beide, Coppelius und Andergast, sind – böse – Vaterfiguren, die gottähnlich erscheinen, zumindest für Nathanael oder Sophia, Maurizius und Camill Raff. Coppelius handelt mit der gleichen Absolutheit wie die Märchenfiguren; genau wie die Stiefmütter und Geschwister, die sich besser vorkommen als die anderen, fühlt auch er sich ermächtigt, andere zu bestrafen.

Die bürgerliche, moderne Version dieses Kinderschrecks ist Andergast: Als Oberstaatsanwalt hat er grosse Macht und wird wie Coppelius (der ist als Advokat übrigens auch im Rechtswesen tätig) überall respektiert, aber auch gefürchtet. Was im *Sandmann* fantastisch erscheint – gerade weil Coppelius so zwielichtig und undurchsichtig daherkommt, mutet er

auch so unheimlich an, ausserdem ist Nathanaels Sichtweise nicht zu trauen –, ist bei Andergast real: das Überwachungssystem, das jeden Schritt des Sohnes überprüft und gegebenenfalls bestraft. Wenn Andergast will oder es für nötig hält, kann er seine Gegner vernichten. Als solch wütender, alttestamentarischer Gott erscheint er auch seinem Sohn Etzel: äusserst selbstgerecht und zensorhaft, wenn man nicht seiner Meinung ist oder seinen Interessen zuwiderhandelt.

Doch was beim dämonischen Coppelius, dessen Inneres sich dem Leser nicht offenbart, Erschrecken hervorruft, die Unbedingtheit und Unerbittlichkeit, macht Andergast in seiner Isoliertheit bemitleidenswert. Zwar erscheint auch er als unmenschlicher, starrer Tyrann und Despot; aber eigentlich ist er doch nur ein verhärmter, einsamer Mensch, der keine Emotionen hat, keine Nähe duldet, weil er zu stark enttäuscht wurde: Er hat keine Freunde, und ohne Etzel fühlt er sich erst recht verlassen.

Coppelius triumphiert, das Böse siegt; gegen Andergast jedoch, der Georg Hofer in den Selbstmord treibt und Sophia in der Einsamkeit verkümmern lässt, arbeitet die Zeit. Nach zehn Jahren muss er sich plötzlich dafür verantworten, als seine Ex-Frau wieder auftaucht; ausserdem muss er erkennen, dass Maurizius seine Strafe zu Unrecht absitzt. Nathanael dagegen ist tot, sein Vater auch, und Clara und Lothar werden wohl kaum Coppelius, Coppola oder Spalanzani zur Rechenschaft ziehen.

Andergast macht seinem Namen (Wolf) alle Ehre: Erstens wegen seiner Einsamkeit, zweitens hat er auch etwas unterschwellig Raubtierhaftes an sich. Allerdings ist dieser Charakterzug – anders als bei Coppelius – gezähmt und zivilisiert, deswegen jedoch nicht minder grausam. Von Maurizius wird er mit Attila oder Iwan dem Schrecklichen verglichen, für ihn ist Andergast – wie Coppelius für Nathanael – ebenfalls «ein böses Prinzip».

Andergast erscheint mysteriös mit seiner Riesenkraft, er ist (vgl. Coppelius am Schluss) ein Riese, der alles überschaut, zudem hat er etwas Grausiges, Dunkles, Undurchdringbares an sich. Und auch der Teufel ist wieder da: Andergast als Staatsanwalt und Ankläger ähnelt dem Satan bei Hiob; wie jener hat er nicht unbedingt Freude am Bösen. Ausserdem ist er kurzzeitig wie der dumme Teufel auf der Bühne. Coppelius dagegen, der gar keine menschlichen Züge an sich hat, verfährt wie Mephistopheles, der die Menschheit auf Schlechtes abklopft: Auch er ist eigentlich kein Täter, sondern einer, der Böses geschehen lässt.

3.1.8 Die jüdischen Ausgestossenen

Der Jude **Veitel Itzig**, von allen verachtet, geht als junger Mann in die Stadt, um Millionär zu werden. Dort entwickelt er sich zum Kredithai, der (mit vorerst mehr oder weniger legalen Mitteln) verschiedene Leute in den Ruin treibt. Der unehrliche Händler ist ein Menschenkenner, der genau die Tugenden seiner Opfer ausnutzt, um sie zu vernichten und daraus Profit zu schlagen. Kurz vor dem Ziel, ein Gut zu erwerben, kommt ihm aber Anton Wohlfahrt auf die Schliche. Ausserdem kreuzt sein ehemaliger Mentor und Mitwisser, der Winkeladvokat Hippius, wieder auf (als dieser Geld von ihm verlangt, tötet er in Itzig den letzten Funken Glauben an die Welt); auch er ein Risiko, das Itzig beseitigt, indem er ihn umbringt. Aber Itzig wird wahnsinnig und ertrinkt, bevor ihn die Polizei verhaften kann.

Der Jude **Warschauer** gibt sich als Deutscher (**Waremm**) aus und erobert – genial begabt und mit unerhörtem Charisma – die Welt im Sturm. Anna Jahn, in der er die deutsche Helena sehen will, vergewaltigt er, ihre Liebe kann er nicht gewinnen; das gelingt dafür dem Glückskind Leonhart Mauri-

zius. Waremme startet eine teuflische Intrige, wobei Anna ihre Schwester tötet, Maurizius aber dafür ins Gefängnis muss. Doch auch für Waremme ist das Spiel aus: Alle wenden sich von ihm ab, und Anna wird zum seelenlosen Anhängsel. Nach über zehn Jahren Amerika vegetiert er unerkannt (wieder unter dem Namen Warschauer) in Berlin als Privatlehrer dahin. Von Gerechtigkeit will er aber auch jetzt nichts wissen: Der Nihilist zieht – von Etzel aufgescheucht – nach Oberschlesien.

Itzig stellt das Klischeebild des bösen Juden dar, die hässliche, hagere, bleiche Gestalt mit rötlichem, krausem Haar, raffgierig, mit polnischem Akzent, nicht fähig, fehlerfrei Deutsch zu sprechen. Er wird von seinen Mitschülern gepeinigt und wohl dadurch von Hass auf die Gesellschaft erfüllt. So will er es allen zeigen und Millionär werden, indem er das Gesetz ausnützt: Mit Winkelzügen intrigiert er, spielt Menschen gegeneinander aus und lauert auf seine Beute.

Warschauer kann sich mit seinem Ausgestossensein nicht abfinden, er will anerkannt werden und die gleichen Rechte und Chancen haben wie seine deutschen Mitbürger. Also schlägt er sich auf die andere Seite, nennt sich Waremme und verwandelt sich von einem Juden gleich in einen Überdeutschen, in einen Nationalisten.

Während der penetrant dreiste, aber gleichzeitig unterwürfige Itzig, der nicht besonders gebildet, dafür aber umso anpassungsfähiger und sehr gut informiert ist, im Versteckten handelt, steht Waremme vorerst im Licht der Öffentlichkeit: Er ist ein Schauspieler, eine kaum fassbare Nachtgestalt (eine ähnlich fantastische Figur wie Coppelius), der es sich mit seinem Charisma und seiner Genialität – er wird überall bewundert – leisten kann, offen zu manipulieren: Jeder glaubt ihm; er ist unangreifbar. Der Egomane und «Vergewaltiger», wie ihn Maurizius nennt, hat die Welt in der Faust und setzt sich über alles und jeden hinweg, dazu ist er aber feige und drückt sich vor Auseinandersetzungen. Er treibt Lilli Quästor in den Selbstmord, indem er die Verlobung aus Langeweile auflöst, und Anna zum Mord an ihrer Schwester. Wegen seines Meineids muss Maurizius lebenslänglich ins Gefängnis; da Waremme jedoch der Freund eines Mörders sein soll, wendet sich alles von ihm ab.

Itzig, der (wie Wurm) immer wieder mit dem Teufel oder der Schlange verglichen wird, kommt kurz vor dem Ziel sein Gegenspieler Wohlfahrt auf die Schliche, und sein Komplize Hippius kommt ihm in die Quere; Letzteren ermordet Itzig. Er belügt sich selbst über den Mord und ertrinkt wahnsinnig an der Stelle, wo er vorher Hippius umgebracht hat.

Waremme auf der anderen Seite bezeichnet sich selbst als «Gott aus der Maschine», ist aber doch bescheiden genug zu bemerken, er sei kein Christus. Wie bei Andergast, dessen Stolz zu sehr verletzt ist, als dass er noch an Emotionen oder an sonst etwas glauben könnte, trägt an Waremmes Dilemma ebenfalls eine Frau Mitschuld (*cherchez la femme!*): Der Verführer (wie Chach Abas und Sefira) stolpert über Anna Jahn, in der er Heimat und Liebe finden will und die so seiner rastlosen Existenz Halt verschaffen soll. Wie alle ist sie zwar in seinem Bann, doch sie spürt das Fremdländische, Jüdische in ihm – und das schreckt sie ab. Weil er sie nicht bekommen kann, vergewaltigt er sie und verspielt damit seine Chancen bei ihr vollends. Als sie zu ihrer Schwester flieht und sich in Maurizius verliebt, zieht dieser wiederum Waremmes ganzen Hass auf sich, und er wird aus dem Weg geschafft.

Waremmes Leben geht zwar weiter – niemand bemerkt seine Übeltat –, sein Aufstieg wird durch Anna Jahn jedoch jäh gebremst. Sie ist nur noch ein Schatten ihrer selbst, und damit ist auch Waremme innerlich gebrochen, er schaltet sein Selbst aus und vegetiert dahin. Der Nihilist will von Gerechtigkeit nichts wissen, sieht seine Schuld als vernachlässigbar an und wehrt sich dagegen, als Bösewicht und Lotterbube, als Wurm aus *Kabale und Liebe* dazustehen.

3.2 Nicht-literarische Diskurse

3.2.1 Die Anerkennung der Realität des Bösen vs. Positivierung der Übel

Der christliche **Teufel** macht seit dem Alten Testament immer wieder Wandlungen durch, vermag es jedoch nie, sich zu einem Gott ebenbürtigen Gegner aufzuschwingen. Im 18. Jh. nimmt die Aufklärung mit ihrem Postulat der Vernunft dem Teufel jegliche Macht, in die Natur einzugreifen. Und modern wird der Teufel schliesslich zur Illusion, er wird auf die Repräsentanz des moralisch Bösen beschränkt und hat seinen Sitz in der Psyche des Menschen.

Die **Theodizee** ist die Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel auf der Welt.

Augustinus postuliert die *privatio boni*, wonach das Böse in einem Mangel am Guten besteht und keine Wirklichkeit hat – denn wäre es wirklich, müsste es gut sein. Es gibt nichts in seinem Wesen Böses, höchstens in seinen Eigenschaften. Ausserdem braucht ein Nichts auch keine Ursache, die es geschaffen hat. Nach Augustinus sitzt das Böse ganz im freien und damit von Gott unabhängigen Willen, nicht in der Natur: Der – stolze – Mensch ist böse.

Neben dem rationalen Diskurs über das Böse² gibt es einen mythischen Diskurs, in dem das Böse personalisiert wird: Der schuldfähige Teufel kann auf diese Art für «das Böse» schlechthin haftbar gemacht werden, womit er sowohl zur Entlastung des «guten» Gottes als auch des Menschen beiträgt.

Im Alten Testament erscheint Satan noch nicht als dämonische Macht, sondern als ein von Jahwe abhängiger Racheengel, der nur wirken darf, wenn es dieser zulässt. Im Neuen Testament wird der Teufel dann als Ursache des Bösen schlechthin verstanden: Er ist der erbitterte Feind Christi und seiner Anhänger, der Jesus von seinem göttlichen Auftrag abbringen will. Später verbinden die Kirchenlehrer heidnische Elemente mit dem christlichen Teufel: Bei Augustinus etwa kommt aufs Konto der Schlange – und damit des Teufels – die Erbsünde dazu und somit die Sexualität und die Lust.

Je verklärter im Mittelalter das Bild Gottes, desto finsterner erscheint dasjenige des Teufels. Der Teufel taucht jedoch bald auf der Bühne als Lustigmacher auf, in Legenden und Sagen wird er zum oft herzlich dummen Schalk. Diese Entwicklung des Teufels zum Tölpelhaften lässt sich aus dessen innerstem Wesen heraus nachvollziehen: seinem Widerspruch, dass er nur Negation ist – gegen seinen Willen fördert er das Gute, Positive.

Neben dem Teufel manifestiert sich das Böse vormodern z. B. auch in den Hexen und den Behinderten:

Durch die Verbindung mit dem Teufelsglauben werden die Hexen zum Symbol des Bösen – mit überdeutlicher Betonung der sexuellen Seite des Hexenglaubens. Die Hexen haben mit ihrem Kontakt zur jenseitigen Welt eine negative Transzendenz und verkörpern so das metaphysisch Böse. Alles wird ihnen angelastet, was es an Erfahrung des Bösen im Mittelalter gibt: Krankheit, Sterben, Pest, Hungersnot, Gotteslästerung und Teufelsbuhlschaft.

Die Kranken sowie körperlich und geistig Behinderten veranschaulichen dagegen das natürliche Böse. Sie ziehen oft starke Aversionen bei «Normalen» auf sich, von denen sie verstos-

² Vgl. 3.2.3 Griechische Philosophen vs. Theologen, S. 20.

sen oder gar getötet werden. Sowohl in der Hoch- als auch Trivalliteratur bringen Begegnungen mit Behinderten, Hinkenden, Buckligen und Einäugigen Unglück, und der Bösewicht hat oft ein Gebrechen, sei es als Hässlichkeitsstereotyp oder sei es, um Bosheit und Schlechtigkeit zu verkörpern.

Das Böse kann also in die Gestalt des Teufels verbannt werden – oder aber es hat seinen Sitz im Menschen.

Die Theologie (insbesondere die christliche) hat immer Mühe gehabt, die mit vielen offensichtlichen Mängeln behaftete Schöpfung gegen den Einwand zu verteidigen, ein Gott, der eine so schlechte Welt schafft, in der das Böse immer stärker zu sein scheint als das Gute, könne kein «allmächtiger» Gott sein. Wie kann ein über alles guter und mächtiger Gott Schöpfer des Bösen sein? Ist er entweder zu wenig gut, so dass ihm bei der Schöpfung das Böse unterliefe, oder ist er zu wenig mächtig, als dass er die Entstehung und Verbreitung des Bösen hätte verhindern können? Antworten auf diese Fragen versucht die Theodizee zu geben.

Leibniz versucht, zwei heterogene Fragen zu vereinigen, die griechische nach der Vernunftordnung der Welt und die christliche nach dem allmächtigen Schöpfergott. Nach Leibniz' Theodizee hat Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen. Wie Augustinus erklärt auch er das Böse als *privatio*, als Fehlen des Vollkommenen. Da Gott nicht verantwortlich für das Böse in der Welt gemacht werden kann, muss sich der Mensch entscheiden. In seiner Theodizee begründet er den Glauben und die Religion rational – neben dem moralischen unterscheidet er auch das abstrakte metaphysische und das natürliche Übel, wie z. B. das Erdbeben in Lissabon (1755). Leibniz gliedert das Böse in drei Kategorien auf mit Blick auf einen Gott, der solche Übel «zulässt», weil er vorausschauend immer das Gute will. Das Böse wird mit dem Guten zur Harmonie gebracht und verliert so als Argument gegen Gottes Güte an Gewicht – durch das Böse, die Finsternis, scheint das Gute noch heller.

Die These vom «Nutzen des Bösen» besagt, dass das Böse, inklusive Schmerz und anderer Übel, als historische Schubkraft des Fortschritts wirksam gewesen sei. So hätte es z. B. ohne konfessionelle Bürgerkriege keine neue Formen der Koexistenz und Toleranz gegeben, aber auch ohne Steigerung der Aggression keine sportlichen Höchstleistungen, ohne faustisches Streben und Irren keine lebensgeschichtliche und historische Erfahrung. Hierzu gehören auch Sport und Spiel als gesellschaftlich gebilligte Aggressionsabfuhr sowie das Böse in der Literatur als Katalysator und als Katharsis für das Publikum. Dieses liebt die Bösewichter, die an seiner Stelle Böses tun und die es dann zum Teufel schicken kann.³

Die Psychoanalyse, insofern sie die religiöse Erfahrung mit neurotischem Erleben vergleicht, sieht Gott und Teufel lediglich als Projektionen der Psyche, wobei die christliche Gesellschaft in Letzterem ihre ganze Feindseligkeit auf ein metaphysisches Wesen projiziert. Die Projektion⁴ «Teufel» als Verursacher des Bösen bewahre immer noch vor der unangenehmen Erkenntnis der Selbstverantwortlichkeit, gleichzeitig verhindere sie auch die ernsthafte Arbeit des Menschen an sich selbst. Aber auch die Tendenz der modernen Gesellschaft, den Teufel abzuschaffen, bemängelt Jung, der darin die mangelnde Bereitschaft sieht, sich der Wirklichkeit des Bösen zu stellen.

3.2.2 Der psychische Haushalt/Psychoökonomie vs. moderne Psychologie

Das Verhalten des Menschen ist laut **Freud** durch Kräfte ausserhalb dessen Kontrolle bestimmt. Er erscheint als Kampfplatz zwischen Es und Über-Ich,

³ Vgl. 3.2.6 Anerkennung der Faktizität vs. Ausweichung in Fiktionalisierung, S. 25.

⁴ Vgl. unten 3.2.2.

zwischen Bedürfnissen und Kultur – so ist auch Aggression naturgegeben und unvermeidbar. Dabei beschreibt Freud den Aggressionstrieb als einen von drei angeborenen Trieben im Es, neben dem Sexual- und dem Todestrieb.

Gemäss der Theorie der Projektion legt das Ich-Bewusstsein eigene, nicht akzeptierte negative Persönlichkeitsanteile auf fremde Personen(gruppen).

Laut **Jung** ist der «Schatten» der unbewusste oder verdrängte Teil der Persönlichkeit, mit dem sich das Ich im Streit befindet. Indem der Schatten – und damit das «Böse» – auf andere projiziert wird, kann der Mensch den Feinden an allem die Schuld geben, was er an sich selbst nicht ausstehen kann.

Auch der Darwinist **Lorenz** begreift die Aggression – sowohl bei Tieren als auch bei Menschen – als angeborenen Trieb, der der Arterhaltung dient; er kann zwar in Fehlfunktionen verfallen und Leben vernichten, ist letztlich aber doch zum Guten bestimmt.

Die **behavioristische** Perspektive, die die Menschen bei ihrer Geburt als *tabula rasa* betrachtet, sieht jene also nicht von Natur aus als gut oder böse an, sondern als von ihrer Umgebung beeinflusst – Aggressionen werden wie alle Verhaltensmuster gelernt. Laut der **kognitiven** oder **konstruktivistischen** Perspektive kann der Mensch selbst entscheiden, und auch die Bewertung der Taten ist gelernt: Das Böse ist also willentlich gesteuert.

Verschiedene Theorien in der modernen Psychologie untersuchen, ob das «Böse» nicht doch Teil der Persönlichkeitsstruktur ist oder ob es sich nur um sozialdynamische Störungen handelt⁵.

Gemäss der Tiefenpsychologie heisst Böses zu tun, entgegen einer erlernten Gewissensforderung oder äusseren Strafandrohung einer Triebregung nachzugeben, – es nicht zu tun, bedeutet Triebverzicht. Zunächst ist das Böse nach Freud als etwas durch die Eltern oder später durch die Gesellschaft Verbotenes gekennzeichnet, das bei Entdeckung durch Liebesverlust, z. B. Strafe, geahndet wird. Die «soziale» Angst davor, Böses zu tun und von einer Autorität dabei ertappt zu werden, wird auf einer zweiten Stufe als Schuldgefühl durch das Über-Ich oder Gewissen verinnerlicht. Bei Freud meint der Mensch – wie im Manichäismus oder bei Sokrates'/Platons Wagenlenker –, er steuere, aber eigentlich ist es das Es oder Über-Ich.

Auch der normale Mensch hat Tötungsphantasien, meistens träumt er jedoch nur davon und lässt seine Triebregungen im Gegensatz zum Verbrecher nicht zu. Das Böse zeigt sich, wenn die Verdrängungen abgeworfen werden: Der Schlaf lockert für den Einzelnen die Zensur, die die bösen Wünsche im Unbewussten hält, genau so wie es der Krieg für die Masse tut.

Jung zieht den Ausdruck «Schatten» demjenigen des Bösen vor, um das Relativ- oder Individuell-Böse vom Bösen in der Moral zu unterscheiden.

Auch Lorenz anerkennt zwar den relativen Wert einer Moral wie jener Kants, also auch den Wert der moralischen Unterscheidung von Gut und Böse. Er erklärt den freien Willen aber für eine Fiktion menschlichen Hochmuts – die Urkraft Aggression lasse sich kaum willentlich und moralisch beherrschen.

Das Böse wird bei Freud – wie die Psyche, in der es lokalisiert wird – jenseits aller Moral Objekt von Therapie. Nur eine umfassende Psychoanalyse kann einige der negativen Folgen der frühkindlichen Erfahrungen dechiffrieren und therapieren. Auch laut Jung muss der Mensch die Wirklichkeit des Schattens annehmen, um das Selbst zu erreichen, die Integration

⁵ Vgl. DSM-IV in 3.2.5 Kategorisierung des Bösen: Sünden katalog/Lastertraktate vs. DSM-IV, S. 24.

der dämonischen Energie führe zu Gesundheit, Ganzheit und Kreativität – Repression des Schattens dagegen zu geistiger Krankheit oder fanatischer Irrationalität.

Lorenz empfiehlt, um zu verhindern, dass Aggression zerstörerisch wirkt, in der sogenannten Katharsis-Hypothese Sport und Spiele als Abfuhr von Aggressionen – diese sollen sich nur dort entladen, wo sie gesellschaftlich gebilligt werden.

In der nicht der <Tiefenpsychologie> zuzuordnenden Psychologie erscheint der Mensch mit typischen psychologischen Strukturen versehen, die ihn dazu veranlassen, sich <böse> zu verhalten, wie die cholerische Persönlichkeit bei Eysenck, die sich an Hippokrates anlehnt. Oder sie sieht den Ursprung des Bösen in einer falschen Anschauung des Lebens: Nach Fromm ist die Alternative zwischen Haben und Sein eine Kernfrage des Menschen – wer nur haben will, anstatt zu sein, wird böse.

Ähnlich Jungs <Schatten>-Theorie zeigt die Sozialpsychologie, wie sich die Gruppe mit Vorurteilen und Gruppeneffekten wie Mobbing, Ausstossen und Hass von den Aussenstehenden abgrenzt. Ausserdem weist die Sozialpsychologie auf Situationen hin, die aggressive Reaktionen beim Menschen begünstigen, etwa Frustrationen, wenn das Ziel nicht erreicht wird, Umgebungsmerkmale wie die Temperatur oder Provokationen.

Laut Maslows humanistischer Bedürfnishierarchie, einer besonders optimistischen Sichtweise menschlicher Motivation, sind Aggressionen vor allem da, um überwunden zu werden, damit die Bedürfnisse der tieferen Ebene befriedigt werden und der Mensch weiterkommt.

Verschiedene Richtungen innerhalb der Psychologie stimmen darin überein, dass die Ursache für das Böse im Menschen selbst liegt, wobei Psychologen anstatt des Begriffs des Bösen das soziale Konzept der Gewalt und das psychologische Konzept der Aggression bevorzugen. Konnten früher für das Böse Teufel und böse Dämonen verantwortlich gemacht werden, so ist auf der Basis der modernen Naturwissenschaft der Mensch immer der alleinige Urheber all seiner Taten. Er folgt bei dem, was er tut, oft uralten, durch natürliche Auslese entstandenen Verhaltensantrieben, die einst jenseits von Gut und Böse lediglich seinem Überleben dienten.

Die grosse Meinungsverschiedenheit liegt darin, ob das <Böse> bzw. Aggressionen angeboren sind oder erst gelernt werden – d. h. ob sie ausserhalb des bewussten Willens stehen oder nicht. Diese Diskussion hat z. B. Auswirkung auf das Strafrecht.⁶

3.2.3 Griechische Philosophen vs. Theologen

Laut der antiken griechischen Philosophie braucht das menschliche Denken den Dualismus – also wird das Böse als Gegensatz zum Guten konstruiert. Böse ist, wer nicht tugendhaft, nicht ethisch, d. h. für das Wohl der Gemeinschaft, denkt, wer sich nicht an Gesetzen orientiert. Der Mensch muss sich also anstrengen, um gut zu werden.

Nach **Sokrates/Platon** entsteht das Schlechte durch das Gebundensein des Menschen an das Materielle – wie sich etwa das Höhlengleichnis interpretieren lässt. Der Mensch ist aus der kosmischen Ordnung gefallen, er hat die Orientierung verloren und muss sich nun entscheiden zwischen Blindheit und Erleuchtung: Das Ziel ist das Zurück zur Geist-Natur. Schlecht ist, was den Menschen daran hindert, zur Geist-Natur zurückzufinden.

Laut Genesis tritt mit dem **Sündenfall** das Böse in das menschliche Denken und Handeln ein, und zwar mit der Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu un-

⁶ Vgl. 3.2.4 Das moralische Handeln: frei vs. getrieben, S. 22.

terscheiden. Darauf wächst die Sünde – sowohl quantitativ als auch qualitativ – lawinenartig an und reisst den Menschen mit sich fort. Der Ursprung des Bösen in der Schöpfung jedoch ist unklar: Die Schlange jedenfalls, die das Böse bringt, ist von Gott gemacht.

Nach der **Erbsünde** des Augustinus hat der Mensch keine Chance, gerecht zu werden. Schon vor der Geburt ist er wegen Adams Sünde von Grund auf böse, ein Teil der Sündenmasse, aus der Gott mit seiner Gnade Einzelne herausgreift. Der Mensch ist somit abhängig von der Gnade Gottes.

Für diejenigen Philosophen jenseits der theologisch orientierten Denker stellt sich das Problem der Theodizee nicht, weil für sie die Schöpfung nie aus einem personalen Prinzip entstanden ist. Sie stellen sich den Kosmos als das Produkt der Selbstbewegung eines ursprünglichen Geistkontinuums vor.

In der antiken philosophischen Literatur gibt es den Begriff des ‹Bösen› als eine eigenständige metaphysische Macht im christlichen Sinne nicht. Laut Sokrates erschafft sich der konstruierende Geist erst die Wirklichkeit und damit auch erst das Problem von Gut und Böse.

Schlecht ist alles, was den Menschen von seiner eigentlichen Bestimmung der ‹Selbsterkenntnis›, d. h. der Erkenntnis, Teil eines geistigen Ganzen zu sein, abhält und sein Leben ausschliesslich an materiellen Zielen des derzeitigen Lebens ausrichten und nach Macht, Ansehen und Einfluss streben lässt. Die Verantwortlichkeit des Menschen beruht – wie später bei Kant – damit ganz auf dessen Freiheit.

Nach Aristoteles, der eine Ethik des richtigen Masses vertritt, ist das Böse alles Übermässige, sowohl zu viel als auch zu wenig ist schlecht. Die ‹goldene Mitte›, die dem Heil des Ganzen dient, ist ‹gut›, und alles ist ‹böse›, was diesem heilen Zustand schadet, also alles Zügellose und Exzessive.

Für die Theologie entsteht das Problem, erklären zu müssen, wie der Ungehorsam des Menschen, das ‹Sich-Abwenden› von Gott, überhaupt möglich ist – schliesslich müsste ein allmächtiger Gott doch fähig sein, perfekte Geschöpfe zu kreieren. Es braucht deshalb für die theologische Logik das ‹Böse› als ‹Widersacher›, der sich den Absichten dieses Schöpfers entgegenstellt und versucht, den Menschen auf seine Seite zu ziehen, – der aber doch keine vollkommene Machtfülle hat.

Als Antwort auf solcherlei Fragen, z. B. wie das erste Böse in den als gerecht geschaffenen Engel Luzifer gekommen sei, muss laut Anselm von Canterbury Gottes Wille als Begründung genügen: *Cur voluit – quia voluit*.

Die Metaphysik kennt – neben dem personalen Modell, wonach sich der freie Mensch für das Böse entscheiden kann⁷ – zwei weitere Deutungsmodelle für den Ursprung des Bösen an sich:

Dem monistischen Modell, das einen einzigen und gütigen Gott annimmt, stellt sich das Problem der Vereinbarkeit dieses Prinzips mit dem augenscheinlichen Bösen.⁸

Im dualistischen Modell gibt es zwei sich permanent bekämpfende Mächte, eine gute und eine böse. Jedoch ist weder die Herkunft der beiden Mächte klar noch der Grund, warum sie gut oder böse sind. In diesem System wird der Mensch zwar von aller Schuld freigesprochen, jedoch verliert er seine Freiheit: Er ist nur noch Zankapfel der beiden Mächte, auf die er keinerlei Einfluss hat.

Im absoluten Dualismus (wie im altiranischen Dualismus Zoroasters) ist der Teufel, die Gegenmacht, eine gleichursprüngliche Macht neben Gott, im relativen Dualismus hingegen

⁷ Vgl. Kant in 3.2.4 Das moralische Handeln: frei vs. getrieben, S. 22.

⁸ Vgl. 3.2.1 Die Anerkennung der Realität des Bösen vs. Positivierung der Übel, S. 17.

ein ursprünglich von Gott gut erschaffener Engel, der seine Macht gegen Gott richtet (für die Manichäer etwa gilt es als blasphemisch, die gute und die böse Macht Brüder zu nennen). In den Bereich des relativen Dualismus gehört auch die Definition des Bösen als *privatio boni*.

Im Manichäismus soll der Mensch, der mit seinem Körper und seinen Trieben Gefangener im Reich des Bösen ist, sich mit seiner Seele ins Reich des Guten aufschwingen. Der Mensch soll zum Guten angeleitet werden.⁹

Mit dem Konzept der Erbsünde bringt Augustinus die Angst vor – einem nunmehr wieder straffenden – Gott zurück; und die weltlichen und kirchlichen Machthaber erhalten so gewissermaßen einen Freipass, Gewalt einzusetzen. Mit dieser Theorie zerreiht Augustinus die Menschheit radikal in zwei Gruppen, eine gute und eine böse, und lässt die Zweiteilung der Menschheit schon vor der Geburt des Einzelnen geschehen – und darüber hinaus von einem guten und logischen Gott. Die Sterblichkeit des Menschen ist also eine Sündenstrafe, womit Augustinus den aristotelischen (wie den neuzeitlichen Begriff) von Natur verwirft. Nach Augustinus erlaubt es allein die Erbsündentheorie, die Güte eines allmächtigen Gottes mit der Tatsache zu vereinen, dass Kinder leiden.

Beim Problem des Bösen wird der Unterschied zwischen rein denkerischen Antrieben und religiösen besonders deutlich. Die Philosophie will das Böse relativieren und es als blossen Schein entlarven, sie glaubt dann, es aus der Welt geschafft zu haben, nämlich aus der Welt des wahren Seins. Die Theologie dagegen verlangt eine reale Bewältigung des Bösen, aus einer tiefen Überzeugung von der wirklichen Macht des Bösen heraus.

3.2.4 Das moralische Handeln: frei vs. getrieben

Nach **Kant** lässt sich, stark vereinfacht gesagt, das Böse weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft des Menschen erklären. Moral ist eine Sache des freien Willens, das Böse kommt also aus einer ursprünglich freien Handlung des Menschen, denn dieser ist verantwortlich dafür, ob er sich von seinen Trieben hinreißen lässt oder nicht. Teuflische Gesinnung gibt es für Kant nicht, lediglich die Möglichkeit teuflischer Handlungen.

Das moralisch Böse geschieht laut **Leibniz** dann, wenn ein intelligentes Wesen wissentlich und absichtlich einem anderen fühlenden Wesen Leid zufügt. Auch für Leibniz ist das moralisch Böse damit eine Folge der menschlichen Freiheit.

Die Tiefenpsychologie betrachtet Verhalten als getrieben durch Instinktkräfte, innere Konflikte sowie bewusste und unbewusste Motive. **Freud** beschreibt den Aggressionstrieb als einen von drei angeborenen Trieben, neben dem Sexual- und dem Todestrieb.

Bei **Lorenz** ist Aggression ein angeborener Trieb, der der Arterhaltung des Menschen wie des Tieres dient, und damit letztlich zum Guten bestimmt. Die Urkraft Aggression lässt sich weder moralisch noch willentlich beherrschen, der freie Wille ist somit – wie bei Nietzsche – eine Fiktion.

Die verschiedenen Versuche, die Herkunft des Bösen zu erklären, werden problematisch, wenn es um das Prinzip der Freiheit geht. Entweder ist der Mensch genetisch determiniert –

⁹ Vgl. hierzu Freuds Konzept von Es und Über-Ich in 3.2.2 Der psychische Haushalt/Psychoökonomie vs. moderne Psychologie, S. 18.

dann kann nicht mehr von Gut und Böse gesprochen werden, weil niemand für sein Tun verantwortlich ist. Oder aber der Mensch will sich von den Tieren deutlich abheben und pocht auf seine ›Sondernatur‹ – mit der Freiheit, sich für das Gute oder das Böse entscheiden zu können. Gerade diese Freiheit aber fordert ihren Preis – eben das Böse –, obwohl es unerklärlich bleibt, warum der Mensch sich trotz Einsicht in das Gute grundsätzlich oder gelegentlich für das Böse entscheidet.

Zwar ist der Mensch laut Kant nicht einfach gut beschaffen, aber doch zum Guten erschaffen: Er muss in seinem moralischen Gewissen wissen, dass er ein besserer Mensch werden soll. Der Mensch kann sich mit Vernunft und Freiheit sowohl zum Guten wie zum Bösen bestimmen, vom Hang zum Bösen ist jedoch auch der Beste nie ganz frei. Kant sieht die meisten böartigen Neigungen, wie Habgier und Neid, Ehrgeiz und Herrschsucht, aus dem ›Sichvergleichen‹ mit anderen gespiesen. Die freie, aber verkehrte Wahl des Bösen bezeichnet Kant als das ›radikal Böse‹. Gäbe es eine rein teuflische Gesinnung, so wäre diese vermutlich unkorrigierbar, und die Existenz radikal unverbesserlicher Menschen müsste angenommen werden – was unvereinbar wäre mit dem moralischen und erzieherischen Enthusiasmus Kants.

Der eine romantische Seelenlehre vertretende Philosoph Schelling verwirft all die natürlichen Erklärungen und metaphysischen Rechtfertigungen; das Böse betrachtet er nicht als eine Negation oder Privation des Guten, sondern als eine ausdrückliche Position, nämlich als den unaufhebbaren Gegensatz zum Guten.

Gott ist nach Schelling selbst eine dynamische und lebendige Persönlichkeit und nicht bloss ein reines, abstraktes Prinzip. Er bringt sich gar selbst zur Welt und muss das Gute, durch das er sich selbst als gut und damit als Gott qualifiziert, erst schaffen. Der Mensch muss sich nun – mit Gott als Vorbild – zwischen dem Bösen und dem Guten entscheiden. Das Böse muss schliesslich vom Guten geschieden werden und auf ewig ins Nichtsein verstossen werden.

Der Anti-Aufklärer Nietzsche verwirft die Vernunft und setzt dagegen intellektuelle Überheblichkeit. Gut und Böse sind für ihn sich gegenseitig bedingende polare Gegensätze ohne Dichotomie: Nichts ist nur gut oder böse. Das Böse ist relativ, es gibt den notwendigen Anstoss dazu, das Gute zu erreichen, und treibt so auch das Selbstwerden voran. Je mehr der Mensch in die Höhe strebt, desto mehr wurzelt er im Bösen.

Laut Nietzsche will die Natur, dass der Stärkere überlebt und sich über die Schwachen erhebt – der Über-Mensch steht jenseits von Gut und Böse. In Nietzsches philosophischem Darwinismus ist das Böse ein Popanz, den die Schwachen errichtet haben, um die Starken zu unterdrücken. So leitet sich nach Nietzsche das Wort ›schlecht‹ auch von ›schlicht‹ ab.

In der Moderne verwandelt sich das Geheimnis des Bösen in ein empirisch erklärbares Natur- und Sozialphänomen. Das Böse ist weder eine Frage der Metaphysik noch der Moral, sondern der biologischen und psychischen Konstitution des Menschen. Der Mensch hat laut Lorenz – im Gegensatz zum Tier – keine Mechanismen, um den aggressiven Impuls zu hemmen.

Historisch betrachtet gibt es zwei Antworten auf die Frage, woher das Böse kommt: Entweder entspringt es direkt beim Menschen, oder es entstammt aussermenschlichen bösen Kräften.

Die Entscheidung, welches Konzept bevorzugt wird, hat z. B. Auswirkungen auf die Frage, was durch Erziehung auszurichten ist, sowie auf das Strafrecht: Wenn ein Täter getrieben ist, ist er dann schuldig? ›Aufgehobene‹ bzw. ›verminderte Schuldfähigkeit‹ (früher ›Unzurechnungsfähigkeit‹), die im DSM-IV nicht definiert wird, bezeichnet die juristische (nicht klinische) Bezeichnung des Zustandes einer Person, die im Sinne des Gesetzes nicht bzw. nicht voll für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Ein Verbrecher versteht

unter Umständen, dass er gegen das Gesetz verstösst oder seine Tat unmoralisch ist, und ist dennoch nicht dazu in der Lage, seine Handlungen zu unterdrücken.

3.2.5 Kategorisierung des Bösen: Sünden katalog/Lastertraktate vs. DSM-IV

Die Hauptsünde unter den **sieben Todsünden** ist der Stolz, von dessen Höhe es hinuntergeht zu den grobsinnlichen Lastern: Zorn, Eifersucht, Trägheit, Wollust, Geiz, Völlerei. Schon die urgermanische Wurzel **ubila-*, die *«hin-aufgerichtet, überheblich»* bedeutet, qualifiziert die stolze Tat ab – und damit diejenigen, die sich über die Schöpfungsordnung und somit Gott erheben wollen. Den Anreiz zur Sünde liefert im Mittelalter der Teufel, die hoffärtige Welt und die eigene Begierlichkeit.

Das Böse kommt aus psychischen **Schwerpunktstörungen** wie Neurosen, Psychosen oder Schizophrenie, wobei das Denken unlogisch wird und Halluzinationen auftreten. Der paranoide Typus etwa unterstellt sein Handeln fremden Mächten, mit Verfolgungs-, Grössen- oder Eifersuchtswahn. Aggressionen erscheinen im **DSM-IV**, der vierten Ausgabe des *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, als sozialdynamische Störungen, aufgefächert in verschiedenen Typen, wie z. B. die *«antisoziale Persönlichkeitsstörung»*. Den Ursprung solches Verhaltens zeigt das DSM-IV in einem längeren Aufenthalt im kriminellen Milieu, dem Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Status, dem Verlust des Kontakts zur Realität und der Unfähigkeit, seine Impulse zu steuern – oder aber in biologischen Einflüssen, einer schwierigen Eltern-Kind-Beziehung etc.

Heute wird der Ausdruck *«böse»* wie selbstverständlich auf die moralische Art von Übeln bezogen und somit dem ethischen Diskurs eingeordnet. Das *«Böse»* wird also als das kategorisiert, was mit den Regeln, die die Gesellschaft aufstellt, nicht konform geht, der Ordnung entgegensteht, sie stört. Wichtig sind beim Bösen vor allem das Wollen und das Bewusstsein um die Verwerflichkeit einer bösen Handlung.

Die sieben Todsünden, diese historische Klassifizierung zur Festmachung des Bösen, lassen sich leicht mit den einschlägigen moralischen Verfehlungen vergleichen, die Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* nennt. Laut Aristoteles werden jedoch nicht etwa *«göttliche Gebote»* verletzt, sondern die Punkte seiner Liste ziehen den Menschen auf die Ebene der Tiere hinab und machen ihn blind für die Erkenntnis der höheren geistigen Zustände.

Stolz, die Hauptsünde unter den sieben Todsünden, ist jene Sünde, der der Mensch am leichtesten zum Opfer fällt, da sie sich sozusagen von dessen tugendhaften Seite nährt – letztlich kann dieser sogar stolz auf die eigene Bescheidenheit sein. Der Stolze ist unmenschlich, nimmt er doch in seiner Überheblichkeit keine Rücksicht auf seine Umgebung und glaubt im Geheimen an seine eigene Allmächtigkeit. Der arrogante Stolz, die Hybris, wird auch die Sünde Luzifers genannt.

Tugend- und Lastertraktate zeigen in Allegorien, wie der Mensch moralisch zu handeln hat. Der Mensch hat z. B. in *Der welsche Gast* beim Erklimmen der Tugendstiege auf jeder Stufe die Wahl, er muss jedoch gegen Widerstände und Gefahren bestehen, die ihn mit Teufelshaken hinabziehen. Ganz im Gegensatz dazu wird im *Virwizboun* ein kollektives moralisches Schicksal beschrieben, das von der Erbsünde durch Konkupiszenz und deren Wiederholung bestimmt ist: Die Todsünden sind demnach nicht Folge einer persönlichen Entscheidung, sondern vorgegebene Orte, an denen sich die Menschen plötzlich und unwiderruflich befinden,

wohin sie einfach fallen. Allein mit Reue ist die Möglichkeit einer bewussten Umkehr bezeichnet. Oder das Böse wird im Fischzug von *Des Teufels Netz* als eine unsichtbare *äussere* Macht dargestellt, die auf den Fang aller Menschen bzw. Seelen aus ist. Diesem Netz kann nur durch das *innere* Prinzip wahrhafter Demut in der Person des *sant Anthonius* entkommen werden.

Die psychologische Aggressionsforschung kennt auch einen Katalog, allerdings unterscheidet sie aggressives Verhalten lediglich mit zwei Kategorien: Menschen mit Neigung zu emotionsgeleiteter *«impulsiver Aggression»* geraten beim kleinsten Anlass in Wut, Menschen mit Neigung zu zielgerichteter und wissenschaftlicher *«instrumenteller Aggression»* begehen vorsätzlich Gewalttaten.

Ein weiteres Labelling geschieht im Strafrecht, etwa mit den Konzepten von Vorsatz und Fahrlässigkeit oder mit demjenigen der *«Schuldfähigkeit»*.¹⁰

Sobald das Böse benannt und kategorisiert wird, verliert es den Schrecken. Dieser Labelling-Effekt lässt sich etwa bei Rumpelstilzchen beobachten, das, nachdem sein Name genannt wird, seinen Schrecken verliert und sich gleich selbst mitten entzweireisst: «Das hat dir der Teufel gesagt, das hat dir der Teufel gesagt!»

Der Sünden katalog und das DSM-IV sind zwei vergleichbare Methoden der Kategorisierung des Bösen. Allerdings werden in Ersterem die Sünden in einen grösseren Rahmen von Schuld und Wiedergutmachung eingespannt, in Letzterem bilden diesen Rahmen Milieu und Therapie.

3.2.6 Anerkennung der Faktizität vs. Ausweichung in Fiktionalisierung

Die Phänomene **Hitler** und **Eichmann**, erfasst von Picard, Fest, Arendt, Drewermann, sind diskursanalytisch interessant: Die Autoren versuchen, die dämonische Macht, das unerklärliche Böse zu erklären und zu verstehen und depotenzieren es psychologisch.

Picard sieht Hitler als «Nichts»¹¹, das der deutschen Bevölkerung als Projektionsfläche diene. Fest zeigt Hitlers Minderwertigkeits- und Ödipuskomplex. Drewermann beschreibt den *«Nimrod-Komplex»* Hitlers, dessen Aufstieg und Fall die gesamte Welt in Atem hielt. Für Erich Fromm stellt Hitler (neben Stalin und Himmler) den Prototypen einer sadistischen Charakterprägung dar. Arendt zeigt das Banale im Schreibtischtäter Eichmann.

Die Ästhetisierung des Bösen ist eine Folge seiner Verwissenschaftlichung in der Aufklärung: Leibniz' Theodizee etwa lässt das Böse zu, damit verliert es den Schrecken des Unnennbaren und wird auf eine gewisse Weise verfügbar.

Das Böse dient als Katalysator und als Katharsis für das Publikum. Dieses liebt die Bösewichter, tun sie doch an seiner Stelle Böses, und delectiert sich an ihren Untaten. Weil es aber weiss, was es seiner Moral schuldig ist, fordert es lauthals die Bestrafung der Schurken. So kann es nun am Genuss der Vergeltung teilhaben, so wie es zuvor hingerissen der Schändung der Gesetze applaudierte.

¹⁰ Vgl. 3.2.4 Das moralische Handeln: frei vs. getrieben, S. 22, sowie 6.6 Juristisches, S. 268.

¹¹ Sämtliche Zitate in diesem Kapitel werden in den betreffenden Untersuchungen in Kap. 6 Fallstudien B (S. 184ff.) belegt.

Im Aufstieg Hitlers und allgemein in der Geschichte des Dritten Reiches scheint sich in verblüffender Weise eine apokalyptische Endzeitvision zu erfüllen. Picard erklärt dieses Phänomen vor allem mit der Diskontinuität der Welt, in der nichts zusammenpasse und in der Hitler gerade als absolute Null, als «Nichts», gut als Projektionsfläche wirken konnte.

Fest zeigt die Hitlers Persönlichkeit entscheidend prägende «grosse Angst», die jenen besonders befähigt habe, die kollektiven Ängste der Masse in explosiv aggressive Gewalt umzusetzen. Diese Masse habe Hitler als seine «einzige Braut» gesehen, die er – statt wirklicher persönlicher Beziehungen – beherrscht und ausgebeutet habe wie einst seine Mutter.

An Eichmann, dem Schreibtischtäter und Rädchen im Getriebe des Dritten Reichs, zeigt Hannah Arendt, dass das Böse gleichzeitig das Alltägliche ist. Das Beunruhigende an der Person Eichmanns sei, dass er wie viele weder pervers noch sadistisch gewesen sei und damit kein Ungeheuer, sondern erschreckend normal.

Im Mittelalter ist das Böse noch aus dem Literaturkanon ausgegrenzt, seine Darstellung dient lediglich als Warnung vor der Macht des Bösen, des Teufels und der Heiden. Vorbereitet wird die «Entübelung der Übel» durch die scholastische Philosophie des Mittelalters, in der die Wirklichkeit rehabilitiert wird, sowie durch die Literatur des Spätmittelalters mit ihrer Vorliebe für die unterschiedlichsten Formen des Bösen und Niedrigen, des Hässlichen und Obszönen. Die deutsche Schwankdichtung öffnet sich den unterschiedlichsten *mala*: dem natürlich und metaphysisch Bösen durch den Blick auf alltägliche Nöte und Sorgen sowie dem moralisch Bösen durch die Freude am Schadentrachten, an raffinierter List und Betrug. Diese *mala* werden jedoch durch Lachen abgeschwächt und gemildert.

Hondorffs *Promptuarium exemplorum*, eine im 16. Jh. äusserst beliebte Historiensammlung, bietet dem Leser zahlreiche ausgefallene und scheussliche Begebenheiten. In der Auswahl der Exempel, die er aktuellen Ereignissen seiner Zeit entnimmt und mit denen er auf Missstände in seiner Umgebung hinweist, zeigt Hondorff ein gewisses Behagen, die Unvollkommenheiten der Menschen lebendig und spannend zu gestalten. Böse Leser sollen dadurch abgeschreckt und gewarnt werden, gute Leser dürfen sich an den Strafen anderer ergötzen.

Im Werk William Shakespeares, um 1600, manifestiert sich das Böse viel weniger bei dämonischen Geistern als bei teuflischen Menschen, die es nach dem Bösen um des Bösen willen gelüftet. 200 Jahre später unterschlägt die deutsche Klassik das Böse als hermeneutische Kategorie völlig: Schiller ist an einer ästhetischen Attraktion des Bösen nur unter der Kategorie der Freiheit interessiert, und Goethes Mephistopheles erscheint als «Schalk».

Das Interesse der romantischen Poesie an den Nicht-mehr-schönen-Künsten, am Hässlichen und Gemeinen – wie schon im Spätmittelalter – begründet Hegel in deren Theorie, die es ermöglicht, alle Lebenssphären und Erscheinungen, das Grösste und Kleinste, das Höchste und Böse einzubeziehen.

Das Gute ist langweilig geworden; von der bürgerlichen Normalität angeekelt, sucht der Dichter den Reiz im Gegenteil. Jedoch kommt bei der Darstellung des Bösen irgendwann der Umschlag zur Erkenntnis, dass das Böse keine eigene Qualität hat, sondern lediglich Negation und in sich leer ist.

Dichtung wie Tagtraum sind für Freud die Fortsetzung und der Ersatz des einstigen kindlichen Spielens. Wie im Tagtraum sind laut Freud v. a. in der Trivalliteratur in einer Schwarz-Weiss-Moral alle Figuren um den Helden herum in eindeutig «böse» Feinde und Konkurrenten und «gute» Helfer unterteilt. Ebenfalls ähnlich wie im Traum wird in Sophokles' *König Ödipus* das Urverbot, seinen Vater um der Mutter willen totzuschlagen, für das Publikum auf der Bühne anschaulich übertreten und damit gegenwärtig – auch wenn es von diesem seinem prähistorischen Wunsch nichts weiss. Von Matt hält hier Freuds «Fest»-Begriff für passend, nach dem

ein Fest «ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzess, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes» ist.

Anhänger der Katharsis-Hypothese sprechen sich für das sozial gebilligte Ausleben von Aggressionen aus, um «Aggressionsstau» abzubauen – z. B. im Sport, in der Literatur oder noch bequemer per TV-Konsum: Ähnlich der Hexenverfolgung im Mittelalter ist heute der Horror- oder Brutalfilm mit *sex and crime* ein Projektionsangebot für die Bewältigung der alltäglichen Erfahrungen des Bösen. Lerntheoretiker argumentieren dagegen, dadurch werde Aggression möglicherweise nur eingeübt; d. h. dass die Aggressionsbereitschaft nicht sinke, sondern steige – was in der aktuellen Diskussion um die Verrohung der Jugend durch brutale Videospiele zum Tragen kommt.

Es gibt Eigenschaften, die den Leser zur Identifikation mit Bösewichtern bewegen können, wie die Erzählperspektive oder z. T. die Zeichnung der Bösewichter als nicht völlig unsympathische Figuren. Eine gewisse Sympathie für die Bösewichter weckt wohl auch der Umstand, dass alle Bösewichter wissen, dass die Erfüllung ihrer Begierden kein dauerhaftes Glück gewährt. Besser die Erfüllung der Lust, wie kurz der Moment der Befriedigung auch sein mag, als das verachtete laue Glück ewiger Entsagung.

Gerade reale Figuren wie Caligula und Hitler übertreffen erfundene Bösewichter an Brutalität, Gewissenlosigkeit und Bössartigkeit bei Weitem. Alles, was ich anhand der fiktiven Figuren zeige, wird bei Caligula und Hitler ins Unendliche, ins Groteske überzeichnet und übersteigert, so dass eine weitere Steigerung kaum mehr möglich scheint. Auf alles Erdenkliche und auch alles Unfassbare muss man bei ihnen gefasst sein; nichts Hässliches und Böses scheint ihnen fremd – und damit erscheint nichts mehr realistisch. So erscheinen Caligula und Hitler fast wieder wie erfundene, in ihrer abgrundtiefen Bössartigkeit gar triviale Figuren.

4 Erarbeitung des Beschreibungsrasters

Nach den paarweisen Betrachtungen versuche ich nun, Gemeinsamkeiten für alle Bösewichter zu finden. Vorauszuschicken ist, dass die Kategorien deskriptiv, ätiologisch und *coping strategies* alle miteinander verflochten sind. Beispielsweise ist eine als Aussenseiter beschriebene Figur auch ätiologisch interessant – woher kommt dieses Aussenseitertum? –, und wenn sie als Sündenbock in die Wüste geschickt wird, so handelt es sich in der Perspektive der anderen um eine *coping strategy*.

4.1 Deskriptives

In diesem Kapitel untersuche ich die Darstellung des Bösen in den verschiedenen Texten. Welche Symboliken gibt es, um äusserlich das Böse zu zeigen? Sind die Bösewichter hässlich oder verkrüppelt? Danach betrachte ich die Taten der Bösewichter sowie ihre Stellung in der Gesellschaft: Sind sie Aussenseiter, oder haben sie Begleiter? In der daran anschliessenden Untersuchung von Schatten sowie Anima/Animus gebrauche ich die Kategorien aus C. G. Jungs Tiefenpsychologie in derselben Weise wie die sichtbaren Zeichen als Attribute für die Charakterisierung der Bösewichter. Darauf zeige ich den Einfluss der Familie auf die Figuren, und schliesslich appliziere ich – nach einem Seitenblick auf die Kardinaltugenden – die sieben Todsünden auf die Bösewichter.

Anzumerken bleibt, dass ich hier auch die Märchenfiguren behandle, obwohl diese keine eigentliche Psychologie besitzen und ganz einfach in einer bestimmten Art und Weise agieren müssen, sind sie doch als Handlungsträger angelegt und können nicht anders. Dasselbe gilt allgemein für die älteren der von mir behandelten Texte. Auch im *Nibelungenlied* beispielsweise hängen Haltungen, Reaktionen und Entscheidungen von der Handlung ab, nicht umgekehrt; *zorn*, *trüren* u. Ä. haben ihren Grund oft nicht in der Person, sondern leiten sich aus der Situation ab, in der diese steht. Müller weist darauf hin, dass Gefühlsäusserungen manchmal kaum vom psychischen Habitus zu unterscheiden sind, wie z. B. bei Wolfharts *zorn*, für den keine auslösende Situation, kein Impuls der Aussenwelt nötig ist. So ist Wolfhart nicht iraszibel in dem Sinne, dass er beim kleinsten Anlass in *zorn* gerät, sondern er ist immer *«zornig»*.¹

4.1.1 Ausdruck des Bösen – «phänomenologische» Analyse

4.1.1.1 Physiognomie: Hässlichkeit

Beim Ausdruck des Bösen, seiner äusserlichen Manifestation, stellt sich die Frage, ob die Mitfiguren bzw. die Leserschaft den Bösewichtern ihre Gesinnung ansehen. Entsprechend dem Kalokagathia-Topos, und so auch bei Lavaters *Physiognomischen Fragmenten zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, ist aufgrund einer natürlichen Analogie die äussere Erscheinung des Menschen ein Spiegel seiner Seele.² Auch «meinen» Bösewichtern sieht man normalerweise das Böse an: So haben Reinhart Fuchs und Wurm rote Haare. Dasselbe gilt für Veitel Itzig, der ausserdem das jüdische Klischeebild darstellt: Veitel ist «keine auffallend schöne Erscheinung, hager, bleich, mit rötlichem, krausem Haar, in einer alten Ja-

¹ Müller: *Das Nibelungenlied*, S. 120f.

² Lück: *Geschichte der Psychologie*, S. 135f. Über Lavaters Physiognomik giesst dessen Zeitgenosse Lichtenberg seinen beissenden Spott – an Mimik und Gesten etwa könne man den Menschen viel besser erkennen als am Profil der Nase.

cke und defekten Beinkleidern sah er so aus, dass er einem Gendarmen ungleich interessanter sein musste, als andern Reisenden».³

Coppelius stellt sowohl durch sein gespenstisches Aussehen – mit seinem halbem Tiergesicht – als auch durch seine rohen Gesten einen wahren Kinderschreck dar. Der Ausdruck «Bestie», den Coppelius für die Kinder verwendet, trifft also eher auf ihn selbst zu. Indem er ihr Essen berührt, bricht er selbstherrlich und ungestraft in die Schutzzonen der Kinder und der Mutter ein, ohne dass der Vater diesem Tun Einhalt gebieten könnte. Kraft seiner brutalen, Gehorsam heischenden Autorität schafft es Coppelius also, sowohl Kinder als auch Eltern zu terrorisieren.

Passend zu ihrer Dämonie sind die Bösewichter oft auch hässlich, wie etwa die Stiefmütter und Hexen im Märchen oder Wurm, der neben seinen roten Haaren unter anderem kleine tückische Mäuseaugen hat. Oder aber sie besitzen ein sonstwie furchterregendes Äusseres wie Reinhart Fuchs und Hagen. Letzterer erscheint eigentlich als schöner, stattlicher Krieger, jedoch lässt ihn seine grimmige Art nicht nur auf Rüdegers Tochter bedrohlich wirken.

Wareme ist einerseits ebenfalls durch die Natur begünstigt: Er ist «blond, unverfälscht germanenblond», sein Gesichtsschnitt unorientalisch und an den bürgerlichen Typus erinnernd – sein Judentum ist ihm also nicht anzusehen. Andererseits hat er aber auch ein hässliches, Furcht einflössendes, brutales Aussehen. So wird Elli «unwohl, wenn sie sein fahles Gesicht mit dem Unterkiefer eines Negerboxers nur sieht, die wasserblassen Augen mit dem schamlos glitzernden Blick, den fetten Hals, die fetten Hände mit den vielen Ringen: alles, alles ist ihr unbeschreiblich verhasst». In Berlin schliesslich sieht Warschauer wie ein Dämon aus, furchtbar, «fett und finster» mit seinem mächtigen «von eisgrauen Borsten bestandenen Schädel», seinem leichenfarbenen Gesicht, das «wie eine weiss angestrichene Maske» wirkt, mit seinen ein wenig zugespitzten Ohren wie bei antiken Faunsköpfen. Er ähnelt einem Golem, mit etwas Menschenfresserischem an sich, allerdings «gemildert durch eine Art intellektueller Hoheit».

Selbst wenn die Übeltäter äusserlich schön erscheinen wie Genelün oder Sneewittchens böse Stiefmutter, so nur, um den Kontrast zum verwerflichen Inneren noch zu vergrössern. Auch die junge, eigentlich schöne Sefira kann teuflisch aussehen, etwa als sie rast und tobt, nachdem sie von Joseph auf dem Bett verschmäht wird.

4.1.1.2 Äusserliche und innerliche Verkrüppelung

Neben einem hässlichen Äusseren hat der Bösewicht in der Literatur oft auch ein körperliches Gebrechen. Laut von Franz erscheinen im Märchen (wie auch in Träumen) von Wut besessene Geschöpfe oft als Krüppel, impliziert dies doch eine verzerrte, einseitige menschliche Natur. Z. B. geht ein seine Frau schlagender Mann nur auf einem Bein, da er sich von der Einseitigkeit eines momentanen Affekts hinreissen lässt.⁴

Die Schwarz-Weiss-Malerei verstärkt die zugeordneten negativen Züge: Während edle und gütige Menschen sich durch entsprechende positive körperliche Merkmale wie Schönheit und Grösse auszeichnen, sind Bösewichter hässlich, krumm und klein.

Diese Kontrastierung ist sowohl in der Trivialliteratur zu beobachten, wo es viele hinkende oder einarmige Schurken gibt, als auch in der Hochliteratur: Sophokles' Ödipus hinkt (laut Girard eines seiner Opferzeichen⁵), Shakespeares Erzbösewicht Richard III. ist behindert,

³ Vgl. 4.1.1.3 Weitere Mittel, Bösewichter äusserlich darzustellen, S. 30.
Sämtliche Zitate aus der Primärliteratur in diesem Kapitel werden in den betreffenden Untersuchungen in Kap. 5 Fallstudien A (S. 71ff.) belegt.

⁴ von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 170.

⁵ Vgl. Girard: *Der Sündenbock*, S. 39f.
Ödipus' komisches Gegenbild ist Dorfrichter Adam in Kleists *Der zerbrochene Krug*, mit lädiertem Bein, zerschundenem Gesicht sowie Wunden am Hinterkopf. Dessen Behinderung ist allerdings nur vorübergehend.

Hauffs gehässiger und boshafter Kanzler Ambrosius Volland in *Lichtenstein* ist bucklig. Sichtbare Verkrüppelung gibt es bei meinen Bösewichtern dagegen eher selten – so ist die mit Volland vergleichbare Figur Wurm lediglich hässlich. Einzig der Kinderschreck Coppelius mit seiner zusammengestückelten Physiognomie und seinem halben Tiergesicht gehört in diese Kategorie. Ähnlich wie die Märchenhexe, die auch meist in missgebildeter, buckliger Menschengestalt erscheint, ist Coppelius ein richtiger Dämon.

Bösewichter werden aber nicht nur als körperlich verkrüppelt dargestellt. Vor allem in neueren literarischen Texten werden sie oftmals als innerliche, seelische Krüppel charakterisiert. Ein wichtiges Beispiel hierzu ist Veitel Itzig, der zwar auch eine gekrümmte Gestalt hat – er ist vor allem aber tieferen Gefühls oder Gemüts unfähig, sein rein rationales, materialistisches Denken dreht sich nur um seine Geschäfte.

Ganz ähnlich sind die beiden «Hilfsteufel» vollständig durch Ratio bestimmt: Wurm versteht beispielsweise nur einseitig etwas von Psychologie, Marinelli gar nichts. Zwar zeigt sich Letzterer als ein gewissenloser Verstandesmensch, doch ist er «nur mit dem Verstand der kleinen Ränke begabt, wo Impertinenzen, Lügen, Banditen ausreichen». Innerlich verkrüppelt ist – neben Andergast und Waremme-Warschauer – ausserdem der äusserlich schöne Genelûn, der auch mit Judas verglichen wird, falschem Gold sowie einem innerlich hohlen Baum.

4.1.1.3 Weitere Mittel, Bösewichter äusserlich darzustellen

Vergleichbar den visuellen Medien wie Comics oder Filmen gibt es auch in der Literatur weitere Mittel, den Gegenspieler des Helden darzustellen, z. B. einen stechenden Gesichtsausdruck (wie ihn auch Andergast mit seinen überaus blauen Augen besitzt), Hell-/Dunkel-Kontraste oder liederliche Kleidung (durch die auch die jüdischen Charaktere, vor allem im Märchen, gekennzeichnet werden).

Als weiterer Ausdruck gelten die Farben der Bösewichter, unter denen die wichtigste Rot ist.⁶ Wie erwähnt, haben Reinhart Fuchs, Wurm und Itzig rote Haare, ein Zeichen der Schlechtigkeit und der Hinterlist, und Herr Reinhart trägt einen Fuchsschwanz im Wappen. Chach Abas wird oft mit Feuer in Verbindung gebracht, und Coppelius weist dunkelrote Flecken auf den Wangen auf⁷. In «Hänsel und Gretel» (KHM 15) wird auch von den Hexen gesagt, sie hätten rote Augen, mit denen sie allerdings nicht weit sehen können.

Neben Rot taucht auch die Farbe Blau auf, laut von Beit die geeignete Farbe für ein Geisterwesen, das in der Tiefe des Unbewussten weilt.⁸ So hat Andergast kalte, blaue Augen: Die «intensive Veilchenbläue» und die «strahlende Glut» seiner Augen verleihen ihnen «etwas Abnormes», «als wollte er einen einladen, direkt in sie hereinzuspringen».

Ein wahres Panoptikum an Farben versammelt schliesslich Coppelius mit seinem erdgelben Kopf, den grünlichen Katzenaugen sowie grauen Augenbrauen. Coppelius scheint ausserdem

⁶ Der Teufel erbt mit der Einführung und Verbreitung des Christentums Wodans rote Haare. Wegen der Verbindung von Teufel wie auch Hexen mit roten Haaren gibt es den im Mittelalter weit verbreiteten Volksglauben, Rotschöpfen sei nicht zu trauen, denn diese seien jähzornige und schlechte Menschen. Rothaarige werden als von Gott gezeichnet betrachtet, wie der Verräter Judas Ischariot, der in den um 1300 entstandenen Wandgemälden von Ramersdorf mit rotem Haupthaar und Bart dargestellt wird, wie auch Loki ob seiner roten Haare für falsch und verräterisch gilt. Charakteristisch ist die rote Farbe ebenfalls für Dämonen, Geister und Gespenster: So tragen etwa der Tod, der Rattenfänger von Hameln, Luftelben, Zwerge, Spuk-, Wasser- und Hausgeister sowie Heinzelmannchen eine rote Kopfbedeckung. (Bächtold-Stäubli/Hoffmann-Krayer [Hg.]: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Band 3, Sp. 1250f., sowie Band 7, Sp. 801–803.)

⁷ Maguire (*Die dunklen Begleiter der Seele*, S. 64, 67, 75 u. 80f.) zeigt, dass Zorn auch eine Entzündung der Psyche ist, worauf zahlreiche physiologische und physische Aspekte hinweisen: Von allen Körperorganen ist die Haut der offensichtlichste Spiegel der unausgedrückten, unbewussten Wut. Im Zorn taucht schliesslich auch der Archetyp Feuer auf. (Vgl. 4.1.5.3.3 *ira*, S. 46.)

⁸ Von Beit: *Symbolik des Märchens*, S. 98.

als Einziger meiner Bösewichter von Anfang an physisch nicht gesund zu sein. Das Böse scheint auch auf diese Weise aus ihm zu sprechen.

4.1.2 Taten – **«behavioristische» Analyse**

4.1.2.1 Sündenregister

Zu den Taten der Bösewichter zunächst ihr **«Sündenregister»**, wie es aus einer Anklage vor Gericht hervorgehen würde, wobei **«Mundraub»** und **«Blasphemie»** Vergehen sind, die heutzutage, wenigstens in der westlichen Kultur, nicht mehr als Delikte gelten. Hier kommt das rein Juristische zum Tragen, natürlich fällt die Gewichtung der Taten der Bösewichter für deren Opfer zum Teil ganz anders aus.

- Genelûn: Hochverrat
- Reinhart Fuchs: Vergewaltigung, Mord, Betrug
- Hagen: Mord, Mordversuch
- Wolframs Keie: Körperverletzung
- Herr Neithart: Amtsanmassung
- Till Eulenspiegel: Betrug, grober Unfug, Tierquälerei etc.
- Hellebardier: Mundraub, Vergewaltigung
- Kaufmann: Blasphemie, Diebstahl, Nötigung, Vergewaltigung, Betrug
- Chach Abas: Nötigung, Freiheitsberaubung
- Sefira: Nötigung
- Marinelli: Mord, Anstiftung zum Mord
- Wurm: Urkundenfälschung
- Coppelius: Totschlag
- Veitel Itzig: Mord, Wirtschaftskriminalität
- Andergast: Anstiftung zum Meineid
- Waremme-Warschauer: Meineid, Anstiftung zum Mord

Die meisten meiner Bösewichter legen ein äusserst aggressives, gewalttätiges soziales Verhalten an den Tag – sie schrecken vor nichts zurück; viele bringen Leid über eine Familie oder gleich über mehrere Personen. Beispielsweise sind Keie und der Hellebardier aggressiv und brutal denen gegenüber, die ihren Tugendmassstäben nicht genügen, und Reinhart Fuchs sowie Herr Neithart wollen die Gesellschaftsordnung zerstören. Der Kaufmann schadet hauptsächlich den Juden und den beiden Frauen, denen er Kinder anhängt. Die Einzigen jedoch, die mehr sich selbst als ihrer Umgebung schaden, sind Sefira und Keie.

An dieser Stelle untersuche ich genauer, welche Arten von Leid die Bösewichter zufügen und wie sie dabei vorgehen.

4.1.2.2 Lügner

Nichts kommt in der Sphäre des alltäglich Bösen⁹ häufiger vor als die Lüge: In ihren vielen Spielarten – von der harmlosen Notlüge bis zur gefährlichen Täuschung – ist sie allgegenwärtig. Alle meine Bösewichter lügen (mit Ausnahme des Hellebardiers); die Lüge gehört sozusagen zur Grundausstattung des Bösewichts. Beispielsweise treibt Andergast seinen Neben-

⁹ Laut Wuketits (*Warum uns das Böse fasziniert*, S. 68) findet sich die Schwelle zwischen dem alltäglich und dem wirklich Bösen dort, wo ein Mensch einen anderen absichtlich in dessen physischer oder auch psychischer und sozialer Existenz bedroht.

buhler Georg Hofer mit einer Lüge zum Meineid und schliesslich in den Selbstmord, und auch Waremme-Warschauer begeht im Prozess einen Meineid und lügt über seine Herkunft.

Genelûn und Reinhart Fuchs dagegen wenden eher Heuchelei an: Genelûn will Roland auf den Posten des Statthalters wegloben, während Reinhart vorgibt, Vrevels Kopfschmerzen heilen zu wollen.

Allerdings kann der Mensch sich auch selbst belügen, so wie er nach Kant zugleich frei (im Sinn einer Wahl) zum Bösen und unfrei (im Sinne vernünftiger Selbstregierung) im Bösen ist. Ein ähnlich unfreies Leben unter den Bedingungen einer Lebenslüge, wie in den Werken von Ibsen, Tschechow und Strindberg dargestellt, führt vor allem Sefira, die Potifar nicht liebt und dafür vergeblich Joseph hinterherschmachtet, was sie am Schluss auch noch das Leben kostet. Auch Andergast, der alles seiner (Selbst-)Gerechtigkeit unterwirft und sich ausserdem, enttäuscht vom Leben, in seiner Arbeit vergräbt, gehört in diese Kategorie.

4.1.2.3 Trickster

Jung schreibt über den Trickster, der in vielen Kulturen die Doppelrolle eines Helden und Schelms innehat und in der Doppelfunktion des Wohltäter und Narren auftritt, er sei «die kollektive Schattenfigur, eine Summierung aller individuellen inferioren Charaktereigenschaften»¹⁰, und Lévi-Strauss hält ihn für «bald wohlgesinnt, bald böseartig, je nachdem»¹¹.

Reinhart Fuchs und Till Eulenspiegel (daneben auch der Kaufmann) haben zwar etwas von Trickstern, d. h. Schelmen oder Schlaumeiern. (Dies gilt allerdings vor allem für die moderneren Bearbeitungen Reineke Fuchs bzw. Erich Kästners Eulenspiegel, wo die Figuren die Mentalität von Kindern haben.) Sie vollführen – grausam, zynisch und gefühllos – eine mutwillige Tat nach der anderen. Der typische Trickster verändert sich dann jedoch allmählich und wird am Ende seines wüsten Treibens erwachsen und sympathisch¹², was auf die von mir ausgewählten Bösewichter endgültig und eindeutig nicht zutrifft. Diese können von ihren bösen Taten zwar ebenfalls nicht genug bekommen, sympathische Elemente gehen ihnen jedoch bis zum Schluss weitestgehend ab.

4.1.2.4 Anarchisten

Sowohl Genelûn als auch Reinhart Fuchs sind Anarchisten und Gesellschaftsschädlinge, sie manipulieren und verraten beide ihren König und fügen ihm immensen Schaden zu, womit sie auch ihr jeweiliges Reich ins Verderben stürzen und allen Beteiligten Leiden und Not bringen.

Hagen ist verantwortlich für den Untergang des Burgundenreiches, reisst er – nachdem der Kampfesdämon in ihm entfesselt ist – doch alle Nibelungen mit in den Tod. Eine ähnliche «Endzeit-Situation» entsteht ebenfalls in zwei Märgen. Der König vom goldenen Berge (KHM 92) lässt bei der Hochzeitsfeier die Köpfe aller Hochzeitsgäste rollen und ist wieder allein der Herr vom goldenen Berge. Und auch in «Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein» (KHM 54) steht ein zu allem bereiter Ehrgeizling zum Schluss als Gewaltherrscher über einem Schutthaufen da: Alles fällt zusammen, der König und die Königstochter werden totgeschlagen.

Bei Herrn Neithart geht ein Reich zugrunde – indem er das Bauernturnier in Chaos stürzt, setzt er den Untergang allerdings lediglich in Gang. Till Eulenspiegel schafft bloss ein bisschen Anarchie in der Welt; er hinterlässt, ähnlich wie der Hellebardier, vor allem Kopfschüt-

¹⁰ Jung/Kerényi/Radin: *Der göttliche Schelm*, S. 107 u. 204.

¹¹ Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie*, S. 250.

¹² Vgl. Henderson: «Der moderne Mensch und die Mythen», S. 112f.

teln und Verunsicherung. Diese Gesellschaftsschädlinge können – mehr noch als die Trickster – wohl auch als «kollektive Schatten» verstanden werden.¹³

4.1.2.5 Verführer, Manipulatoren, Intriganten

Die Verführung, nach Max Weber eine Form der Machtausübung und Herrschaft, ist das Hauptmerkmal des charismatischen Charakters, der durch seine Begeisterungsfähigkeit andere Menschen für sich und seine Ziele vereinnahmen kann.¹⁴

Neben den «Verführern» Chach Abas und Sefira sind auch der Kaufmann, der mit unlauteren Mitteln agiert, in diesem Gebiet tätig sowie die beiden Charismatiker Reinhart Fuchs und Waremme, die beide ihre jeweilige Welt in ihren Händen halten und manipulieren.

Coppelius/Coppola verführen sowohl Nathanaels Vater als auch ihn selbst: In der ersten Alchemieszene verziehen sich die sanften Züge des Vaters gar «zum hässlichen widerwärtigen Teufelsbilde», womit er Coppelius ähnlich sieht, und mit Olimpia machen sie Nathanael zum Objekt seiner eigenen Gefühle. Nur mit dem Blick durch das Glas verliebt sich Nathanael, besessen von seiner narzisstischen Liebe zu sich selbst, in verzweifelter Weise in die leblose Puppe.

Meine Bösewichter sind schnell bereit, andere zu manipulieren, sie auszunützen, sie nach ihrer Pfeife tanzen zu lassen: Noch relativ harmlos manipulieren die «Schälke» Herr Neithart und Eulenspiegel ihre Umgebung. Reinhart Fuchs, Wurm und Itzig dagegen wissen genau, wie sie die Tugenden der anderen für ihre Übeltaten einzusetzen haben; am Ende lassen sie die Tugendhaften gar durch deren eigenes Verhalten zugrunde gehen.

Beispielhaft für die vielen Intriganten unter meinen Bösewichtern, die das Böse also nur über Kommunikation anwenden, steht Wurm: Dem «Mann von Wort», als den er sich Miller gegenüber bezeichnet hat, gelten Eide nichts, und darin ist er sich mit dem Präsidenten einig. Ausserdem setzt Wurm oft mit Erfolg die bürgerliche Moral als Druckmittel ein, z. B. hindert er Luise daran, sich beim Herzog zu beschweren, indem er vorgibt, sie müsste sich diesem hingeben, um ihr Recht zu bekommen.

Daneben nützt Hagen, nachdem er eine neue Kriegserklärung der Sachsen und Dänen fingiert, Kriemhilds Vertrauen schamlos aus, indem er sich bei ihr erkundigt, wo Siegfrieds verletzbar Stelle sei – unter dem Vorwand, er könne ihn so besser beschützen.

Genelün, der das gesamte spanische Heer hinter sich weiss, leitet in die Wege, die Ausführung seines Plans überlässt er seinen neuen Verbündeten: Die Spanier kämpfen gegen Roland, während er sich, als es für ihn brenzlich wird, zurückzieht.

Geschickt im Manipulieren ist auch der Kaufmann im Umgang mit seinem Knecht, dem Ladendiener Fritz, dem er die Beschliesserin zur Heirat unterschiebt, nachdem er selbst sie geschwängert hat. Ausserdem versteht es der Kaufmann genau, bei den Juden an sein – wollüstiges – Ziel zu kommen.

Sowohl Andergast als auch Waremme setzen Meineide raffiniert ein; Letzterer spielt auch sonst mit den Leuten («ich lernte Menschen beherrschen, eine Wollust ohnegleichen, eine Kunst, die geübt sein will»), vor allem mit Maurizius oder Lilli Quästor. Auch bei der berechnenden Inszenierung des Mordes an Elli nützt Waremme andere aus: Er kanalisiert Annas Angst vor allem Künftigen geschickt, gibt der Verzweifelten einen Revolver und hält sie mittels seines magnetischen Willens vor einem Selbstmord zurück. Anna erschießt Elli, und Waremme lenkt – nachdem er den Revolver hat verschwinden lassen – den Verdacht auf Maurizius. Im darauffolgenden Prozess hypnotisiert Waremme dann förmlich den gesamten Gerichtssaal.

¹³ Vgl. 4.1.4.1 Schatten, S. 37.

¹⁴ Vgl. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 4. Charismatische Herrschaft. § 10. Merkmale der charismatischen Herrschaft. URL: <http://www.textlog.de/7415.html> (Abrufdatum: 22.12.2007).

4.1.2.6 Vergewaltiger (im sexuellen wie übertragenen Sinn)¹⁵

Vom Ausnützen und Manipulieren ist es nur ein kleiner Schritt zum Vergewaltigen, also den Willen eines Opfers mit Gewalt zu brechen. Selbst der unbedarfte Hellebardier wird des Vergehens im eigentlichen, d. h. sexuellen Sinn schuldig: Er vergreift sich an einer Jungfer, jedoch tut er dies in betrunkenem Zustand, und er bereut es später auch aufrichtig.

Waremmen vergewaltigt nicht nur Anna Jahn, er ist auch – wie ihn Maurizius selbst bezeichnet – «Vergewaltiger» im übertragenen Sinn: Die Welt hat er in der Faust, gleich wie Reinhart Fuchs (der als Arzt auftritt) versteht er es, wie oben erwähnt, eine Gerichtsverhandlung mit geschicktem Schauspiel und seinem enormen Charisma in seinem Sinne zu beeinflussen; niemand wagt oder denkt auch nur daran, seine Aussage anzuzweifeln. Zum Attribut des brutalen «Vergewaltigers» passt auch Waremmes Aussehen: «Die kühne Stirn, der schräg in den Raum fixierte Blick, der ausladende Raubfischkiefer, alles von Brutalität förmlich durchschmolzen, der grossdimensionierte Kopf mit den kurzen Borstenhaaren, die etwas feiste Gestalt.»

Reinhart Fuchs vergewaltigt ebenfalls im doppelten Sinn: Zuerst will er Isengrins Gattin Hersant verführen, nicht aus Liebe, sondern der puren Wollust wegen. Er schändet sie dann, um sie und ihren Mann sowie auch noch gleich die ganze Gesellschaft in ihrer Hilflosigkeit zu verhöhnen. Darüber hinaus schändet er später in seinem Zweckbündnis mit dem korrupten König Vrevel berechnend seine Widersacher.

Nur im übertragenen Sinn «vergewaltigt» dagegen die dämonische Macht um Coppelius, vor der es kein Entrinnen gibt: Nachdem das «böse Prinzip» zuerst Nathanaels Vater dazu nötigt, alchemistisch zu experimentieren, hat es nun auch den Sohn vollständig im Griff. Bei Coppelius' Experimenten kommt Nathanaels Vater um, und durch seine Machenschaften in den Wahnsinn getrieben, stürzt sich Nathanael – nach seinem Mordversuch an Clara – vom Turm. Zuvor nimmt das «böse Prinzip» Nathanael aber noch buchstäblich auseinander.

4.1.2.7 Mörder

Praktisch alle meine Bösewichter sind verantwortlich dafür, dass andere Menschen gewaltsam zu Tode kommen, sogar beim Hellebardier gibt es als Sekundäröfper einen toten Räuber, den er die Treppe hinunterwirft und der von seinem Komplizen daraufhin erstochen wird. Nur bei Sefira bleibt es beim Versuch, Joseph im Gefängnis zu vergiften, und Eulenspiegel ist lediglich für den Tod von Tieren verantwortlich.

Ähnlich Coppelius treiben auch andere Bösewichter ihre Opfer in den Selbstmord: Andergast den Liebhaber seiner Frau, Georg Hofer, sowie Waremmen Lilli Quästor. Daneben gibt es für Morde Verantwortliche: Waremmen stiftet Anna Jahn zum Mord an ihrer Schwester an, Wurm trägt Mitschuld daran, dass Ferdinand zuerst Luise und schliesslich sich selbst tötet.

Eigenhändige, kaltblütige und vorsätzliche Mörder sind Reinhart Fuchs, Hagen sowie die Märchenfiguren; der Kaufmann meuchelt – feigerweise unsichtbar – im Krieg, Veitel Itzig scheint den Mord an Hippius eher aus einer Notwehrsituation zu begehen.

Marinelli dagegen bedient sich eines gedungenen Mörders, Chach Abas lässt Catharina von seinen Bediensteten umbringen, und Genelün treibt mit seinem Verrat sowohl seine alten als auch seine neuen Freunde (d. h. Christen und Heiden) in den Tod.

4.1.3 Stellung in der Gesellschaft – «soziologische» Analyse

Betrachtet man die gesellschaftliche Stellung der Bösewichter, die ich in dieser Arbeit behandle, fällt auf, dass sie alle mehr oder weniger Aussenseiter sind; sie haben keine Freunde und

¹⁵ Vgl. 4.1.5.3.7 *luxuria*, S. 49.

werden entweder gefürchtet oder verachtet und verspottet. Ausnahmen bilden Genelûn und Hagen, die von einem breiten Gefolge unterstützt werden. (Hagen hat im zweiten Teil des *Nibelungenliedes* sogar die Befehlsgewalt über die Nibelungen inne.)

Ich untersuche hier, ob die Bösewichter Herren oder Diener sind, ob sie lediglich Fremdkörper in der Gesellschaft sind oder ob sie doch irgendwelche Begleiter oder familiäre Bande haben.

4.1.3.1 Herren

Es gibt neben Genelûn und Hagen auch andere, die als Herren innerhalb ihres sozialen Gefüges erscheinen – sie werden aber gerade durch den Umstand, dass sie über anderen Leuten stehen, zu Aussenseitern, die keine wirklichen Freunde haben:

So führen König Chach Abas' Vertraute dessen unüberlegten Befehl zu schnell aus, oder Sefira muss sich am Anfang noch vor ihren Dienern verstecken, um ihr Sehnen nicht zu verraten. Oberstaatsanwalt Andergast hat mithilfe seiner Bediensteten ein regelrechtes Spionagesystem aufgebaut, so dass ihm nichts verborgen bleibt, was ihn aber nur noch mehr von der Umwelt abschottet.

Auch der Parvenu Itzig, der es am Schluss zu etwas bringt, hat keine Freunde, der letzte, Hippus, verscherzt es mit ihm, als er Geld verlangt: Der einzige Mensch, mit dem Itzig fast so etwas wie Freundschaft verbunden hat – zu allen anderen steht er seit jeher auf Kriegsfuss –, beschädigt dieses Gefühl durch seine rohe Forderung tödlich und macht ihn dadurch nur noch einsamer und schlechter.

4.1.3.2 Diener und Höflinge

Die Diener unter meinen Bösewichtern, wie die Intriganten Marinelli und Wurm, verhalten sich ihren Herren gegenüber loyal und vertrauen auf sie. Marinelli und der Prinz bilden ein symbiotisches Paar, Wurm dagegen ist klar der Untergebene des Präsidenten, der ihn als «Schüler» eher belächelt. Sowohl Marinelli als auch Wurm werden von ihren Herren jedoch letztendlich, nach dem Scheitern ihrer Intrige, im Stich gelassen, der alleinigen Urheberschaft bezichtigt und sogar als «Teufel» bezeichnet.

Auch Veitel Itzig ist zunächst angestellt, bei Hirsch Ehrenthal, den er aber bald zu übervorteilen versucht. Von Loyalität kann bei Itzig also nicht gesprochen werden – ganz im Gegensatz zu den beiden «Höflingen». Keie ist bei Wolfram seinem König Artus gegenüber sicher loyal und will ihm ein guter Truchsess sein (bei Hartmann versucht er jedoch, andere zu übertrumpfen und schlecht zu machen). Hagen dagegen, der erste Vasall unter Gunther und seinen beiden Brüdern, handelt – vor allem bei den Hunnen, aber auch schon beim Siegfriedmord – auch eigenmächtig.

4.1.3.3 Fremdkörper in der Gesellschaft

Wieder andere sind anfangs gut integriert und angesehen, manövrieren sich durch ihr Tun in den Augen der Allgemeinheit jedoch selbst ins Abseits: Das gilt für die Verführerin Sefira, den egomanischen Kaufmann sowie den misanthropischen, sich selbst überschätzenden Keie.

Der Verräter Genelûn sieht sich auch als Untergebenen Karls des Grossen, den er verehrt, was ihn aber nicht daran hindert, ihn zu hintergehen und zu verraten; trotzdem verfügt er selbst am Schluss noch über seine familiäre Lobby.

Von Franz weist auf die Einsamkeit als Element hin, das der Projektion Vorschub leisten kann. Sowohl physische als auch geistig-seelische Einsamkeit zieht die Besessenheit durch

Böses an sich – und zwar gilt dies reziprok.¹⁶ Die uneingestandene Sehnsucht nach der Herde macht den Bösen noch böser, was sich einerseits bei den Märchenfiguren beobachten lässt und andererseits bei Genelûn, der sich von Kaiser Karl und seinem Gefolge ausgestossen und ungerecht behandelt fühlt. Nachher, als er von den Spaniern zurückgekommen ist, führt er sich am Hof unwohl und nur noch bei neuen Freunden daheim. Daneben wird auch Keie immer mehr zum Aussenseiter in der Gesellschaft, bis er – wie etwa im *Iwein* – gar nicht mehr anders kann, als Böses zu tun.

Die oben erwähnten Herren und Diener sind in ihrer Umwelt eingebettet und haben Bezugspersonen. Andere dagegen stehen von Anfang an ausserhalb der Gesellschaft, wie der Schädling Reinhart Fuchs, der unsichtbare Hellebardier, die Juden (auch im Märchen), der Ausländer Coppola, der – wie Veitel Itzig – nicht besonders gut deutsch spricht, oder Herr Neithart inmitten all der Bauern, von denen er allerdings törichterweise verehrt wird.

Till Eulenspiegel stellt als Aussenseiter und Aussteiger, als Gaukler und Landstreicher ausserdem eine grosse Gefahr für die Gesellschaft dar, die härteste Verfolgung rechtfertigt: Wer nicht integriert ist, gilt als ihr Feind, als potentieller Rebell, als Schelm, der aufs Rad oder an den Galgen gehört.

Wareme ist ein krasser Aussenseiter mit seinen extremen, radikalen Positionen; für seine beiden Existenzmöglichkeiten gibt es keinen Mittelweg, sowohl als bewundertes Universalgenie – der unerkannte Jude unter Deutschen – als auch als Eremit Warschauer. Der geniale Jude Warschauer hasst seine Artgenossen, «ihr Idiom, ihren Witz, ihre Denkungsart, ihren Geschäftsgeist, ihre spezifische Melancholie, ihre Anmassung, ihre Selbstpersiflage» und vor allem weil sie sich mit einer halben Existenz begnügen. Er verleugnet seine jüdischen, polnischen Eltern und zieht wie Ahasver immer weiter von Osten nach Westen, von der Tiefe in die Höhe (bis nach Amerika), dann aber – wieder wie die Sonne – «wieder in die Tiefe, die aller tiefste Tiefe». Am Schluss, in Berlin, lebt er ganz einsam, er hat keinerlei Anhang und Beziehung, sogar beim Essen kapselt er sich an einem Extratisch von den andern ab, und ist ohne jede menschliche Kommunikation. Privat befasst er sich ausgiebig mit dem Judentum, zwar ist er in Berlin auf einem Beobachterposten, für eine völlige Identifikation mit dem Osten ist es jedoch zu spät.

4.1.3.4 Begleiter

Einige Bösewichter haben – harmlose – Begleiter: So hat etwa Reinhart Fuchs den Dachs Krimel, der ihn warnt, und Spalanzani ist der Dritte im Bunde bei Coppelius/Coppola. Auch Andergast hält sich mit Violet Winston eine allerdings unbedeutende Geliebte, und die seelenlose Anna Jahn reist ein Jahr lang mit Wareme herum.

Als wichtigere Begleiter erscheinen Blanscandiz, König Marsilies Berater, mit seinem dämonischen Einfluss auf Genelûn, sowie die Herren der beiden «Hilfsteufel».¹⁷

4.1.3.5 Einfluss der Familie

In den neueren Texten kommt z. T. die familiäre Eingebundenheit der Figuren zum Tragen: Die gute Mutter Veitel Itzigs warnt ihren Sohn vor der argen Welt und mahnt ihn, sein Geld ehrlich zu verdienen. Eher aber gibt es dysfunktionale Familienverhältnisse zu beobachten, etwa in *Der Fall Maurizius*: Ein buchstäblich einsamer Wolf ist Andergast, worauf schon sein Vorname weist – selbst seine nächsten Verwandten wenden sich von ihm ab. Seiner Mutter gleicht er zu sehr dem Vater – in ihren Augen «ein böser Tyrann und Hypochonder» –, und auch sein Sohn flieht schliesslich vor ihm. Warschauer auf der anderen Seite will umgekehrt

¹⁶ von Franz, S. 170, 173 u. 175f.

¹⁷ Vgl. 3.1.6 Die Hilfsteufel, S. 12.

von seinen jüdischen, polnischen Eltern nichts mehr wissen, er verleugnet sie und zieht immer weiter von Osten nach Westen.

Eine weitere Mutter-Figur findet sich in der Königlichen Fürstin Nitokris, die für Sefira die Stimme der Vernunft verkörpert.

Der Archetyp der ›Grossen Mutter‹ wird im Märchen, wie die anderen Archetypen auch, in zwei Aspekte aufgespalten: Die Hexe ist die Muttergöttin in ihrem zerstörerischen Aspekt, während die reine Jungfrau als Typ von ihrem Schatten abgetrennt wird und lediglich die lichte Seite des Mutterbildes verkörpert. Eine Art Grosse Mutter zeigt sich auch in Andergasts Mutter, die sich zuerst zögerlich, aber dafür später umso heftiger gegen ihren Sohn wendet und ihn massregelt.

Die Eltern der Opfer, vor allem deren Väter, tauchen oft als Gegenspieler der Bösewichter auf: Marinelli kämpft gegen Edoardo Galotti, Wurm gegen Miller sowie Coppelius gegen Nathanaels Vater. Für Nathanael ist Coppelius eine Art Anti-›Alter Weiser‹, die Antithese zum Archetyp des Vaters – bei ihm bedeutet dieser andere, Neben-Vater nicht das Schöpferische, das Geistige, das anregend Bewegende, sondern im Gegenteil das Ohnmächtigmachende und letztendlich absolut Zerstörerische. Auch andere Vater-Figuren, nämlich die Kaiser oder Könige, werden oft bekämpft, wie Kaiser Karl von Genelûn und König Vrevel von Reinhart Fuchs.

Zusammenfassend kann jedoch gesagt werden, dass der Einfluss der Familie auf die Bösewichter und deren böses Tun bescheiden ausfällt.

4.1.4 Jungs Tiefenpsychologie – ›tiefenpsychologische‹ Analyse I

4.1.4.1 Schatten

Jung zieht den Ausdruck ›Schatten‹ demjenigen des Bösen vor, um das Relativ- oder Individuell-Böse vom Bösen in der Moral zu unterscheiden. Der Schatten, d. h. der unbewusste oder verdrängte Teil der Persönlichkeit, vereint meistens diejenigen Eigenschaften, die der Mensch an anderen gleichgeschlechtlichen Personen am meisten hasst – der Schatten wird also auf andere projiziert und befindet sich im Streit mit dem Ich.¹⁸

Neben dem persönlichen gibt es für Jung auch das Absolut-Böse, die allgemeinmenschliche dunkle Schattenseite des Menschen, den sogenannten ›kollektiven Schatten‹, der sich in meinem Textkorpus etwa bei den ›Anarchisten‹ und Gesellschaftsschädlingen Reinhart Fuchs und Herr Neithart manifestiert.

In der Mythologie tritt die Schattenfigur gleichsam als ein ›dunkler Bruder‹ auf, der die Lichtgestalt überallhin begleitet, aber auch störend eingreift und deren Absichten durchkreuzt, wie Kain und Abel. Aber auch Mephistopheles, der dunkle Versucher des Faust, ist ein Beispiel für die künstlerische Verwendung des Schattenmotivs: Indem Faust die Wette mit Mephistopheles annimmt, begibt er sich in die Gewalt einer ›Schatten‹-Figur – eine solche ist aber auch Fausts Famulus Wagner, der dessen Gegensatz darstellt.

Auch in vielen Märchen werden Paare als Ich und Schatten gesehen. Oft trägt der Schatten weniger geisterhafte Züge, sondern erscheint als ein Begleiter von minderer Menschlichkeit, sogar als Tiermensch oder überhaupt als Tier und verkörpert dann alle naturhaften Regungen und die Instinktwelt. Andere Beispiele sind Hesses *Demian* mit Emil Sinclair und seinem Schatten Franz Kromer (wie alle Figuren in diesem Roman scheinen sie Jungs Lehre illustrieren zu wollen) oder Droste-Hülshoffs *Judenbuche* mit Friedrich Mergel und seinem Doppelgänger Johannes.

¹⁸ Vgl. 4.2.3 Projektion – ›tiefenpsychologische‹ Analyse III, S. 54.

In Stevenson *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* ist der Arzt Dr. Henry Jekyll zwischen seinem ‹guten› Selbst und seinen ‹schlechten› Impulsen hin- und hergerissen; ähnlich erscheint Mary Shelleys Zweigespann Frankenstein und sein Monstrum. Auch in Dostojewskis Werken symbolisieren die zwei Charaktere in Paaren oft jeweils eine Seite einer Gesamtpersönlichkeit.

Die Weltliteratur kennt viele abschreckende Beispiele von Menschen, die – anstatt sich ihrem Schatten zu stellen – ihn törichterweise abzuschütteln versuchen. Die geistig befruchtende Kraft der Schattengestalt kommt in jenen Sagen zum tragischen Ausdruck, in welchen der Mensch den Verlust seines Schattens erleidet, indem er ihn wie etwa Peter Schlemihl dem Teufel verkauft und es später bereut.

Es lässt sich allerdings fragen, ob meine Bösewichter kompatibel sind mit Jungs ‹Schatten›-Begriff. Müssen sie bekämpft und schliesslich anerkannt werden – oder sind sie etwa lediglich dramaturgische Gegenspieler? Der Umstand, dass der Mensch die Wirklichkeit des Schattens annehmen muss, um das Selbst zu erreichen, kommt in meinem Textkorpus nicht zum Tragen.¹⁹ Die Repression des Schattens führt zwar zu Krankheit oder fanatischer Irrationalität, aber die Bösewichter werden normalerweise nicht vom Bösen erlöst, sondern gleich vernichtet.²⁰

Als eindeutige Schattengestalt erscheint Keie: Für die hellen Lichtgestalten Erec, Iwein und Parzival dient er als krasser Gegensatz, der jene nur umso heller leuchten lässt. Dasselbe gilt für Veitel Itzig und den ‹deutschen Michel› Anton Wohlfahrt, für Wurm und Ferdinand sowie für Coppelius und Nathanaels Vater. Hagen dagegen hat im ersten Teil des *Nibelungenlieds* die Funktion einer Schattengestalt für Siegfried; im zweiten Teil dann wird er eine Animusgestalt für Kriemhild.

Daneben fungieren – obwohl sie nie aufeinandertreffen – die beiden Vogelnestträger, der Hellebardier und der Kaufmann, ebenfalls als ‹zwei Seiten einer Medaille›.

Der realistisch-denkende Marinelli ist nicht nur das Alter Ego des schwärmerisch-weltfremden Prinzen, er ist auch der Schatten für den rechtschaffenen und empfindsamen Appiani, dem er Freundschaft vorheuchelt und vorschlägt, seine Hochzeit aufzuschieben, womit er bewusst eine Beleidigung provoziert. Die Verschiedenheit der beiden zeigt sich in ihrem Verhalten: Appiani verliert die Beherrschung und setzt Marinelli mit seinen Stichelreden unhöfisch-unhöfliche Grobheiten entgegen. Während jener wirklich in Zorn gerät, tut Marinelli nur so als ob; er ist viel zu sehr Hofmann, als dass er sich zu einer Affektentladung hinreissen liesse, sein wahres Empfinden deckt er nicht auf und bewahrt stets die Form. Er zieht es wohl nie in Betracht, am provozierten Duell teilzunehmen; setzt er doch anderes Menschenleben mit Vergnügen aufs Spiel, nie jedoch sein eigenes – dazu ist er zu feige.

Gleich mehrere Schattenfiguren tauchen in *Der Fall Maurizius* auf: So gilt diese Bezeichnung in Bezug auf Maurizius sowohl für Andergast als auch für Waremme. Andergast benützt den Prozess gegen Maurizius dazu, in einem Einzelfall den Zeitgeist zu verurteilen mit seinen frivolen, genussstüchtigen, leichtfertigen ‹bösen Schwächlingen›. Maurizius ist Andergast in seiner ganzen Erscheinung unsympathisch: ‹in der Mitte zwischen einem Weltmann mit künstlerischen Allüren und einem verwöhnten, eigensinnigen, selbststüchtigen homme à femmes› mit einem ewigen stereotypen Lächeln auf ‹seinen wohlgeformten, sinnlichen Lippen›. Gegen Schluss des Romans möchte Andergast nicht mehr so allein sein und darum Maurizius treffen; bisweilen kommt er sich gar wie ein Alter Ego des Sträflings Maurizius vor. Die beiden Schicksale sind wie im Zwang miteinander verstrickt: Beide werden gegenseitige Anklä-

¹⁹ Ein Gegenbeispiel dazu ist allerdings der Kampf der Artushelden gegen die ihre Schattenseiten verkörpernden Bösewichter im Wald, vgl. Erecs Kampf gegen Iders und Mabonagrins.

²⁰ Vgl. 4.3 Coping strategies, S. 64.

ger und beide enden – innerlich ausgehöhlt – als Verurteilte. Der Ankläger und Vollstrecker des Urteils wird wahnsinnig, der schuldlos Verurteilte beendet selbst sein zerstörtes Leben.

Den Aussenseiter Waremme, der sich die Stellung im Mittelpunkt der Bonner Gesellschaft mit der Gewalt seines Intellekts erobern muss, stört an seinem Vorgänger in dieser Position, dass der vom Schicksal begünstigte Maurizius den Weg dahin mühelos gefunden hat. Auch erreicht der Schwächling Maurizius mit Annas Liebe wieder ohne jegliche Anstrengung (und darüber hinaus ahnungslos, ist er doch zu keiner Hingabe fähig), worum Waremme umsonst gerungen hat. Waremme hat auf Maurizius einen «unergründlichen, heimlichen Hass», der ihn zu allem fähig macht. Daneben ist auch Etzel Andergast eine Art Schatten für Waremme, der dem «Verhinderer der Gerechtigkeit» seinen Gerechtigkeitsfanatismus entgegensetzt.

Als rein dramaturgische Gegenspieler erscheinen auf der anderen Seite der Jekyll-und-Hyde-Charakter Genelûn und sein Stiefsohn Roland, sowie Reinhart Fuchs und Isengrin, die das Duell *list – kraft* darstellen, wobei die *list* jedoch immer gewinnt.

4.1.4.2 Animus-/Animagestalten

Catharina und Joseph dagegen sind für Chach Abas und Sefira typische Anima- bzw. Animusgestalten, da sie gegengeschlechtlich sind.

Alles Latente, Ungelebte in der Psyche wird nach Jung ins Andersgeschlechtliche projiziert: Bei Männern in die Anima, das mütterliche Eros-Prinzip. Mit dem Umstand, dass die Anima alle hervorstechenden negativen Eigenschaften eines weiblichen Wesens besitzen soll – unlogische Launen, Ressentiment und Irrationalität, Eitelkeit und Empfindlichkeit – wird am ehesten Hagens Gegenspielerin Kriemhild beschrieben, die einiges vom Archetyp der blindwütigen Hexe hat. Kriemhild ist für Hagen eine Animagestalt, als Einzige ist sie ihm – ähnlich wie Siegfried, aber ganz anders als ihre Brüder – gewachsen. Indem sie ihre Rache jedoch unmenschlich steigert, verliert sie an Sympathie, die Hagen als der Schlauere und damit der Situation Überlegene wiederum gewinnt. Hagen bleibt auf diese Art zuletzt der moralische Sieger über die durch blinde Rachsucht verteilte Feindin – auch verleitet er sie zum Brudermord und stellt sie noch einmal in ihrer Unmenschlichkeit bloss. Als sie mit Siegfrieds Schwert Hagens Kopf abschlägt, missbilligen – trotz des ihnen von Hagen widerfahrenen Leids – sowohl Etzel als auch Hildebrand entsetzt die schmachvolle Tötung des grössten Kämpfers.

Wie im Märchen (und in Träumen) erscheint auch in den von mir behandelten Texten ein Sammelsurium an Animafiguren, mit ganz gegensätzlichen Ausprägungen: So gibt es – neben der Hexe (Kriemhild) – Frauenfiguren als gute oder furchtbare Mutter (vgl. Sneewittchens [Stief-]Mutter), als Heilige (Catharina) oder Verführerin (Sefira); und natürlich taucht die erotische Phantasie auf (Anna Jahn). Auch in meinen Texten werden die Animafiguren von den jeweiligen Männern gefürchtet, abgewertet, aber auch bewundert und idealisiert.

Die märtyrerhafte Heilige Catharina kennt Chach Abas genau und kann ihm deshalb nicht trauen, sie hasst ihn vor allem als Erzfeind ihres Volkes und nicht nur als Heiden und Anstifter des Gattenmordes. Gerade ihre fortwährende Ablehnung stachelt jedoch Chachs Leidenschaft und seine Bemühungen um sie immer wieder aufs Neue an – was wiederum nur ihre Weltabkehr und Apathie verstärkt und sie mitsamt ihrer Religiosität zu einem fast übermenschlichen Wesen macht. Catharina und Chach Abas illustrieren auf diese Art sowohl Tugend und Laster als auch Lohn und Strafe Gottes.

Verrückt vor Liebe nach Anna Jahn, der erotischen Phantasie, begeht Waremme «die grössten Dummheiten». So lügt er ihr vor, er sei der Sohn eines regierenden Fürsten, und arbeitet «wie ein Kuli», was aber kontraproduktiv wirkt. Anna Jahn soll ihm helfen, zur Ruhe zu kommen, aber es gelingt ihm nicht, ihre Zuneigung zu erobern, denn – obwohl er sie durch sein ausserordentliches Charisma an sich binden kann – ist sie über alle Massen in Maurizius

verliebt. Aus Verzweiflung vergewaltigt Waremme sie, da verliert er sie ganz, bleibt aber an sie gebunden und kann sie nicht loslassen. Aus Schuldgefühl, dass Maurizius ihretwegen im Gefängnis schmort, wird Anna Jahn selbst «zur seelenlosen Lemure». Die enigmatische Schöne ist wie Nathanaels Automatenpuppe Olimpia, die zwar wenig spricht, in die dafür – auch von Maurizius – umso mehr hineininterpretiert wird.

Eine Figur aus meinem Textkorpus, auf die die oben stehenden negativen Eigenschaften der Anima so gar nicht passen wollen, ist jedoch Gräfin Orsina, Marinellis Widerpart: Diese erscheint als vernunft- und gefühlsbegabte Frau. Der Vergleich Orsinas mit Marinelli, diesem zynischen, listigen Technokraten ohne Herz, zeigt, dass die weitsichtige Vernunft nicht aufseiten Marinellis und seines Systems ist. So wirkt Marinelli in den Szenen mit Orsina lächerlich, weil diese ihm, dem Ränke schmiedenden Intriganten, sowohl an Verstand als auch an Gefühl weit überlegen ist.

Wie bei der Anima gibt es beim Animus ebenfalls eine unerschöpfliche Vielfalt der Erscheinungsformen. So tritt er in vielen Mythen und Märchen als Räuber, Mörder (beispielsweise in «Fitchers Vogel» [KHM 46]) als gefährliche Verbrecherbande auf – oder selbst als Tod, Teufel oder böser Dämon, der in der Frau Besessenheitszustände erzeugt.

Ein Gegenbeispiel für den Umstand, dass sich der Animus bei den Frauen nicht so häufig als erotische Phantasie oder Stimmung äussert, sondern eher als «heilige» Überzeugung, ist der keusche Mustermensch Joseph, der für Sefira eine höchst erotische Animusgestalt darstellt: Dieser, laut Sefira «einfältig in der liebe», hält mit ungetrübter Selbstsicherheit und einer ganz hölzernen Überlegenheit geduldig und der Etikette gemäss mit der schuldigen Ehrerbietung seiner Herrin gegenüber die feurigen Angriffe aus und wehrt sie nur dann und wann mit sanfter Hand ab – erst bei der grossen Verführungsszene wird überhaupt erwähnt, dass Joseph Fleisch und Blut habe.

4.1.5 Sünden und Laster – «moraltheologische» Analyse

4.1.5.1 «Tugenden» der Bösewichter

Die meisten meiner Bösewichter kennen keine Moral: So wollen beispielsweise Reinhart Fuchs, Wurm und Itzig ihre Opfer perfiderweise gar durch deren Tugenden verderben.²¹ Bevor ich mich jedoch mit den Lastern der Bösewichter auseinandersetze, untersuche ich, ob diese dennoch irgendwelche (Kardinal-)Tugenden besitzen und ob sie – trotz ihrer Taten – in ihrem Umfeld einen guten Ruf geniessen. Die Kardinaltugenden sind also gerade in der Differenz interessant, verstossen doch die meisten Bösewichter gegen sie. Es geht hier um Spurensuche: Sehr tugendhaft ist etwa der Hellebardier, weniger der Held Hagen, und einen Rest Tugend in sich tragen Keie und Genelûn – beides gespaltene Persönlichkeiten. Des Weiteren achten Andergast und Keie – vor allem jedoch bei den anderen – fast schon manisch auf die Einhaltung dessen, was sie für Tugenden halten.

4.1.5.1.1 *prudentia*: Klugheit

Meine Bösewichter, obwohl klug, entsprechen nicht den Anforderungen der *prudentia*, handelt es sich doch bei ihnen kaum je um tugendhafte Klugheit. Getreu von Matts Wort, dass der Bösewicht es wage, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen und «auf den eigenen hellen Kopf, auf Schlauheit und Logik» setze²², besitzen fast alle meine Bösewichter überdurch-

²¹ Vgl. 4.1.2 Taten – «behavioristische» Analyse, S. 31.

²² von Matt: *Die Intrige*, S. 201.

schnittliche Intelligenz. Jedoch setzen sie diese nicht zum Guten ein, vielmehr manifestiert sie sich in Verschlagenheit und Berechnung.

Geradezu genial erscheint Waremmé. Und auch Genelûn weiss genau, was zu tun ist gegen den Kaiser, der unter dem Schutz Gottes steht: Er rät den Heiden, ihn von Roland und seinen Getreuen zu trennen. Mithilfe seiner Menschenkenntnis gelingt es Genelûn auch wirklich, Roland zu vernichten.

Hervorzuheben durch sein äusserst kaltblütiges und geistesgegenwärtiges Handeln ist Reinhart Fuchs – der Hahn Scanteler appelliert gerade an die intellektuelle Eitelkeit seines Überlegenheitsdünkels, um ihn unbesonnen zu machen. Eine intellektuelle Niederlage wurmt ihn fast mehr als eine entgangene Mahlzeit. Sein eigentlicher Antrieb ist die Lust an der immer neuen Bestätigung seiner List und Verschlagenheit sowie der Genuss der eigenen intellektuellen Überlegenheit über seine Partner.

Hagen paart Kühnheit mit listiger Verschlagenheit, er erweist sich, stets auf äusserste Vorsicht bedacht, doch immer als der Erfahrene, Kundige, der *wîse*, oft sogar als der einzig Wissende, der nicht nur sieht, was ist, sondern auch voraussieht, was bevorsteht. Als Einziger im *Nibelungenlied* besitzt er eine überaus feine Witterung für das Spiel der Kräfte.

Wenn ein Bösewicht nicht besonders gebildet ist, ist er dafür intuitiv und bauernschlau: So vermag Veitel Itzig dennoch seinen Vorteil auf Kosten anderer zu verfolgen. Hinterhältig und respektlos versteht er zu intrigieren und Mitmenschen zu seinen Gunsten gegeneinander auszuspielen, wobei auf seine Opfer zu lauern zu Veitels besonders ausgeprägten Charaktermerkmalen gehört. Als unehrlicher Händler ist er ein Menschenkenner, der genau die Tugenden seiner Opfer ausnutzt, um sie zu vernichten und daraus Profit zu schlagen.

In ihrer Klugheit besitzen einige Bösewichter allerdings auch einige Schwächen: So ist Marinelli zwar intelligent und hält die Fäden in der Hand, schätzt Personen und Situationen jedoch immer wieder falsch ein, und auch Keie überschätzt sich und zieht immer gleich die Antipathie aller auf sich. Wurm daneben versteht sich zwar auf Psychologie – nur wenn es ihn selbst angeht, versagt er.

Ausnahmen von der Regel der intelligenten Bösewichter sind der Hellebardier, dessen Einfältigkeit als ein Zeichen für Aufrichtigkeit und Gläubigkeit erscheint. Auch im Märchen wird List und Schlaueit meist mit böse gleichgesetzt, während die unschuldige Gottesfürchtigkeit (bzw. Dummheit) gut erscheint. Ausserdem versagt die Intelligenz ganz bei denjenigen Figuren, in denen Leidenschaften wüten – diesen Emotionen kann nichts entgegengesetzt werden: Chach Abas und Sefira wollen nicht einsehen, dass es für sie bei Catharina bzw. Joseph nichts zu holen gibt.

4.1.5.1.2 *caritas*: Liebe²³

Wie gezeigt, haben meine Bösewichter keine Freunde, und zu echter Liebe zu einem anderen Menschen ist wohl auch keiner fähig: Eher handelt es sich um Narzissmus wie bei Reinhart Fuchs, der so selbstverliebt ist, dass er seine Frau (von der ansonsten im ganzen Tierepos nie die Rede ist) im Brunnen zu sehen vermeint und hineinspringt. Die Liebe zu seiner Familie – so sehr sorgt er sich um seine Gattin und seinen Sohn zu Hause – könnte für Genelûn auch eine Ausrede sein, um nicht zu den Spaniern geschickt zu werden.

Sogar der rechtschaffene Hellebardier will eine Frau nur als Konsequenz heiraten, weil er sie vorher in betrunkenem Zustand geschwängert hat. Die Ehe des Kaufmanns dagegen ist wegen seiner Habsucht zerbrochen, die Jüdin Esther ist für ihn wohl eher ein Lustobjekt. Von Lust bestimmt sind auch Chach Abas und Sefira; Letztere will ihren um 40 Jahre älteren Ehe-

²³ Vgl. 4.1.5.3.7 *luxuria*, S. 49; 4.1.2.5 Verführer, Manipulatoren, Intriganten, S. 33, sowie 4.1.2.6 Vergewaltiger, S. 34.

mann betrügen. Schliesslich kann der Lustmörder aus dem Märchen «Fitchers Vogel» (KHM 46), der seine Ehefrauen mit Wonne umbringt, wenn sie in die falsche Kammer gehen, ebenso wenig zu den liebenden Ehemännern gezählt werden.

Eher zur Prestigepflege brauchen Wurm und Itzig die Schönheiten Luise Miller und Rosalie Ehrenthal, und nicht etwa weil sie sie lieben würden. Um Prestige geht es auch Waremmen, der in seiner Ich-Sucht und Masslosigkeit überall nach dem Besten für sich strebt: Er will in Anna Jahn die deutsche Helena sehen, auch um aus der Hölle des Ausgeschlossenseins als Jude auszubringen. Das Ziel Anna Jahn gerät ihm zur Manie, er kann nicht mehr loslassen. Er verlobt sich dann zwar mit Lilli Quästor, diese begeht aber Selbstmord, als er die Verlobung aus Langeweile lösen will.

Auch Andergast hat nur geheiratet, weil man das eben tut, und vernachlässigt seine Gattin Sophia; nach ihrem Ehebruch glaubt er nicht mehr an Emotionen, erst recht nicht an Liebe (auch nicht zu seinem Sohn Etzel). Zur Befriedigung seiner sexuellen Bedürfnisse hält er sich eine vor der Gesellschaft versteckte Mätresse, Violet Winston.

Auf Gegenliebe stösst ebenfalls kaum einer meiner Bösewichter, höchstens werden sie respektvoll bewundert, wie Andergast von Violet Winston, Hagen von seinen Nibelungen sowie Waremmen, dem Anna Jahn zwar verfallen ist, in den sie aber trotzdem nicht verliebt ist. Die Frau des Kaufmanns dagegen will diesen betrügen, und Esther liebt ihn höchstens, da sie ihn für den Propheten Elias hält.

Eher als Liebe tritt das Gegenteil auf, der Hass: Catharina hasst Chach Abas, Joseph verachtet Sefira, er denkt, sie wolle ihn nur versuchen (aber vielleicht liebt der alte Potifar sie ja?), und Luise Miller hasst und verachtet Wurm. Letzterer wäre wohl gern Verführer, doch er wagt es nicht einmal, bei der Auserwählten selbst vorzusprechen, sondern muss dies auf dem Umweg über deren Vater tun.

4.1.5.1.3 Die restlichen Tugenden (*fides*: Glaube; *temperantia*: Mässigkeit; *fortitudo*: Tapferkeit; *iustitia*: Gerechtigkeit; *spes*: Hoffnung)

Gläubig im christlichen Sinn ist nur der Hellebardier, die anderen glauben höchstens an sich selbst sowie an Macht, Geld, Lust. Massvoll und genügsam ist wohl ebenfalls höchstens der Hellebardier zu nennen, der von alleine erkennt, dass er sich auf den falschen Weg befindet, und das Vogelnest konsequenterweise zerstört.²⁴

Auch tapfer erscheint keiner meiner Bösewichter – abgesehen von Hagen: Dieser selbst hasst alle *zagen*, auch wenn er beim Siegfriedmord zum Mittel des Intrigierens greifen muss – aber schliesslich ist Siegfried schier unbesiegbar.

Für Gerechtigkeit oder besser Recht und Ordnung sorgen (natürlich alle in ihrem Sinn) Wolframs Keie, der Hellebardier, Till Eulenspiegel und Herr Neithart. Ausgerechnet Oberstaatsanwalt Andergast, der vermeintliche Profi für Gerechtigkeit, nutzt das Recht auch für seine Zwecke, nämlich um ihm unliebsame Menschen auszuschalten. Hier zeigt sich, dass das Recht eben nur die *Möglichkeit* der Moral ist, sie kann aber auch die Möglichkeit der *Unmoral* sein, denn das Recht kann die Moral nur ermöglichen, nicht erzwingen, weil die moralische Tat eine freie Tat sein muss.

Daneben schaffen sich auch andere ihr eigenes Recht: So fühlt sich Genelûn durch die Fehdeansage zu seinem Verrat legitimiert. Und Reinhart Fuchs nützt das Recht, genauer den Landfrieden, für Verbrechen aus und schafft Chaos – er vergiftet sogar den König Vrevel. Waremmen schliesslich ist sich selbst Gesetz und beugt das Recht, indem er den unschuldigen

²⁴ Vgl. Gegenbeispiele in 4.1.5.3.6 *gula*, S. 48.

Maurizius mit einem Meineid hinter Gitter bringt und diesen auch 20 Jahre später nicht rehabilitieren will.

Wer bereut, hat Hoffnung auf ›Wiedergutmachung‹. Aufrechte Reue empfindet jedoch nur der Hellebardier. Er scheint als Einziger eine eingebaute Instanz, Gut und Böse zu unterscheiden, zu haben. Alle anderen brauchen zumindest einen Schicksalsschlag, damit sie bereuen können. Der Kaufmann muss dazu erst schwer verwundet und von einem Pfarrer bekehrt werden, Chach Abas dagegen bereut höchstens, dass es keinen Weg zurück mehr gibt, sowie die «Geschwindigkeit», mit der seine Untergebenen seinen Befehl ausgeführt haben, während Andergast die Sinnlosigkeit, Einsamkeit und Verlorenheit seines Lebens einsieht, bevor er wahnsinnig wird. Keie bereut, weil er Angst vor Parzivals Rache hat, und Sefira schliesslich stirbt an Reue.

Alle anderen Bösewichter gehen skrupellos vor und bereuen auch am Schluss nicht, was sie verbochen haben. Veitel Itzig jedoch hat immerhin ein schlechtes Gewissen: Dieses meldet sich schon früh, er spürt deutlich, dass er daran ist, «etwas Böses zu tun, und er fühlte, wie eine Last sich unsichtbar auf seine Brust senkte», aber er ist dennoch entschlossen, Hippius' Winkelzüge zu lernen. Zu erwähnen bleibt schliesslich Herr Neithart, der zwar nicht bereut und auch unmoralisch handelt; er scheut aber immerhin vor Blasphemie zurück: So erteilt er bei der Bauernbeichte keine Absolution.

4.1.5.2 Reputation der Bösewichter

Trotz ihrer verwerflichen Taten besitzen ein paar Bösewichter doch einen guten Ruf in der Gesellschaft: Genelûn erscheint anfangs, vor seinem Verrat, geradezu als Lichtgestalt, er hat ein schönes Aussehen (was aber ein teuflisches Trugbild ist), er ist angesehen bei seinem Gefolge und bei Roland, und er ist diplomatisch erfahren.

Hagen wird als selbstlos dargestellt (z. B. bei der Überquerung der Donau) und vor allem am Schluss, gerade wegen der Kühnheit seiner Untat, überall verehrt. Auch ist Hagen eigentlich von *êre* und *triuwe* durchdrungen; nur gegenüber Siegfried und Kriemhild ist er *untriuwe*.

Der strenge Sittenrichter Keie hat im *Parzival* eigentlich nur bei den Bösewichtern einen schlechten Ruf, ansonsten ist er ein angesehener, tapferer Ritter. (Bei Hartmann dagegen erscheint Keie als gespalten und lächerlich.) Andergast wird in der ganzen Stadt respektiert und Waremme als Universalgenie bewundert. Und selbst die bösen Geschwister im Märchen geniessen bei ihren Vätern einen guten Ruf, diese vertrauen ihnen oft mehr als den jüngeren, ehrlichen Brüdern.

Der Hellebardier dagegen mit seinen vielen gute Seiten und seinen sehr hohen Moralvorstellungen ist eigentlich rechtschaffen – und damit die totale Kontrastfigur zum Kaufmann, der gar keine Moralvorstellungen besitzt und hemmungslos lügt und betrügt, um an seine Ziele zu kommen. Dass der Hellebardier trotzdem keinen guten Ruf besitzt, rührt daher, dass er immer unsichtbar bleibt und so gar nie als Mensch wahrgenommen wird.

4.1.5.3 Die sieben Todsünden

Hier werden die Laster zunächst als Ausdrucksformen untersucht – später tauchen sie z. T. auch als Ätiologie auf. Die folgende Aufstellung der sieben Todsünden zeigt, wie weit verbreitet vor allem die fünf Laster *superbia*, *invidia*, *ira*, *tristitia* und *avaritia* bei den Bösewichtern sind. *Gula* und *luxuria* dagegen führen eher ein Mauernblümchendasein.

Folgendes ist zu bemerken: Ich wähle für die lateinischen Begriffe eigene Interpretationen, die nicht zwingend mit Augustins, Gregors oder Thomas von Aquins Ansichten konform gehen müssen. Wichtig ist mir, Kriterien für eine Einordnung der Figuren zu haben. Auch moderne ›Laster‹ lassen sich bei den klassischen sieben Todsünden unterbringen, so kann etwa

Fremdenhass unter *superbia* subsumiert werden – immer unter Einbezug von Maguires *Die dunklen Begleiter der Seele. Die Sieben Todsünden psychologisch betrachtet*.

4.1.5.3.1 *superbia*: Stolz, Hochmut, übertriebene Selbstsicherheit, Selbstüberschätzung, Egoismus, Egomanie, Verachtung, fehlende Demut, Göttergleichheit

Wie gezeigt, kennen Bösewichter weder Liebe noch Selbstlosigkeit, und so verwundert es auch nicht, dass sie besonders anfällig sind für Stolz, liegt doch die Ursache dafür laut Thomas von Aquin in der fehlenden Liebe. Keie, der bei Wolfram seine eigenen Wertmassstäbe hochtrabend auch für die anderen setzt, demonstriert, dass der Stolz die Sünde ist, der man am leichtesten zum Opfer fällt, da sie sich von der tugendhaften Seite des Menschen nährt.

Mit wenigen Ausnahmen sind auch alle Bösewichter Egoisten und Snobs, d. h. Personen, die sich und ihresgleichen höher als den Rest der Welt schätzen und andere mit Verachtung strafen, die mit eitler Neugier auf die Meinung anderer reagieren, nur um sich über dieselbe darauf arrogant zu mokieren²⁵. Als Beispiele für viele andere Bösewichter stehen Herr Neithart, der aus Verachtung und Hass gegen die Bauern seine derben Spässe treibt, Marinelli, der (ausser dem Prinzen) alle um sich herum gering schätzt, sowie Reinhart Fuchs, der Prototyp eines Narzissten, der niemanden über sich anerkennt und ausserdem seines Intellekts wegen einen eitlen Überlegenheitsdünkel besitzt. Allgemein reagieren die Bösewichter mit Gleichgültigkeit auf die Nöte anderer.

Dass Stolz ausserdem ansteckend ist, zeigt Genelûn, der den «stolzen», d. h. heidnischen, Spaniern folgt und dabei selbst seine Demut verliert – stattdessen macht sich alsbald heidnischer Übermut in ihm breit.

Eine besondere Form des Stolzes ist das Anstreben von Göttergleichheit – ein wichtiges Phänomen bei den Bösewichtern: So spielen die beiden Vogelnestträger Gott, der Kaufmann gar den leibhaftigen Messias. Auch Waremme hält göttergleich die Fäden in der Hand: Er glaubt, Maurizius richten zu dürfen, weil er erkannt hat, dass Anna Maurizius liebt, dieser es nicht fühlt und so der Liebe unwürdig erscheint, die er selbst ohne Einschränkung schenken zu können glaubt. Waremme bezeichnet sich selbst als «Gott aus der Maschine», ist aber doch bescheiden genug zu bemerken, er sei kein Christus. Zusammen mit Andergast – den dessen Sohn Etzel «Trismegistos» nennt und mit dem alttestamentarischen Gott vergleicht – bestimmt er über Maurizius' Schicksal.

Ausserdem kommen Coppelius/Coppola über Nathanael herein wie eine metaphysisch unerklärliche Macht (*quia voluit*), wie das Jüngste Gericht; dasselbe gilt für Reinhart Fuchs, Herrn Neithart und in geringerem Masse z. T. auch für Till Eulenspiegel, deren Opfer nicht wissen, wie ihnen geschieht.²⁶

4.1.5.3.2 *invidia*: Eifersucht, Neid

Eifersucht, diese Kombination von Ressentiment, Angst, Wut und Hass, weist auf ein Vakuum von Liebe hin und drückt eine stillschweigende Angst vor dem «anderen», dem Rivalen, aus. Die Eigenschaft «eifersüchtig sein» bezeichnet ein Gefühl der Unsicherheit aus der Befürchtung heraus, dass einem ein anderer vorgezogen wird.²⁷

²⁵ Wolf: *Das Böse als ethische Kategorie*, S. 67.

²⁶ Vgl. 4.2.1 Verbindung zum Teufel – «mythische» Analyse, S. 50.

²⁷ Auch Kant sieht laut Löwith («Der philosophische Begriff des Besten und Bösen», S. 231) den Ursprung der meisten böartigen Neigungen, wie Habsucht und Neid, Ehrsucht und Herrschsucht, im Sichvergleichen mit anderen – man empfindet es als angenehm, wenn es einem selbst besser als anderen geht –, und es genügt, so Kant, dass man überhaupt unter anderen lebt, um «sich einander böse zu machen».

Die leidenschaftliche Heftigkeit der Eifersucht bringt die Gefahr einer Zwangsneurose (durch die Abwehr), einer Psychose (ein Wahn als Grundlage des Handelns), von Besessenheit (wenn sie den Betroffenen überwältigt), von daraus resultierenden Gewalttätigkeiten und Sadismus mit sich.²⁸

Die pathologische Eifersucht hat paranoide und zwanghafte Züge. Van Sommers beschreibt ihr Auftreten «in jenen Menschen, die spionieren, beschatten, schnüffeln, Szenen machen, bössartige Briefe schreiben, Steine werfen, andern eine Beichte entlocken, ihre Partner in der Bewegungsfreiheit einschränken, die Vaterschaft ihrer Kinder leugnen und schliesslich Menschen erstechen oder strangulieren». Entwickelt jemand Wahnvorstellungen über die Untreue des Partners, so besteht die Gefahr eines Mords, da wahnhaftige Vorstellungen der rationalen Überprüfung nicht zugänglich sind.²⁹ Diese Stelle aus dem Lehrbuch scheint genau den Zustand Sefiras zu beschreiben, in den sie immer mehr hineinkommt: Sefira ist rasend eifersüchtig auf alle anderen Frauen, die Joseph auch nur ansehen – am Schluss will sie ihn gar aus Eifersucht umbringen. Für sie wie auch für Chach Abas, der Eifersucht auf die Georgier verspürt, zu denen Catharina zurück soll, gilt, dass, wenn sie ihr Liebesobjekt nicht haben können, es auch niemand anders haben soll.³⁰

Von Eifersucht beherrscht sind zahlreiche meiner Bösewichter, nicht nur die beiden «Verführer»: Auch Wurm ist davon betroffen, will er doch selbst Luise Miller heiraten, und Andergast ist von seiner ehebrecherischen Frau Sophia so sehr enttäuscht, dass er sie ins Exil schickt.

Die Zauberinnen im Märchen (z. B. in «Rapunzel» [KHM 12] oder «Jorinde und Joringel» [KHM 69]) sind eifersüchtige, alte Frauen, die ihr Liebstes für sich allein haben wollen. Ihr Motiv ist jedoch wohl eher Einsamkeit.

Neid ist im Märchen – aber nicht nur dort – neben Gier wohl das wichtigste Motiv für die Missetaten von Bösewichtern: Die selbst hässlichen Stiefmütter und -schwestern können die Schönheit der angeheirateten Töchter einfach nicht ertragen, darum werden diese – unversöhnlich und unerbittlich – geschlagen, man gibt ihnen nichts zu essen, stellt ihnen unlösbare Aufgaben oder sorgt (direkt oder indirekt) für ihren Tod.

Fast dasselbe gilt für die missgünstigen älteren Geschwister: Sie sind neidisch auf den Erfolg, der dem Jüngsten nur so in den Schoss fällt; also üben sie Rache, sie erpressen, verleumdern, schmücken sich mit fremden Federn oder werden selbst zu Mördern.

Waremme dagegen ist eifersüchtig auf seinen Nebenbuhler Maurizius wegen Anna Jahns Liebe und neidisch wegen dessen – in seinen Augen – unverdienten Erfolgs. Ähnlich ist Hagen – eigentlich Realpolitiker und Pragmatiker – neidisch auf die Macht und den Einfluss Siegfrieds, den dieser nicht zuletzt wegen seines Hortes besitzt. Ausserdem wird Hagen von Siegfried aus der ersten Position verdrängt.

Etwas anders geartet, d. h. gleich von mehreren Motiven getrieben, ist der Kaufmann, ein wahrer «Untugendbold», der bestimmt ist von sexueller Begierde, Geldgier, Rache, Eifersucht, Stolz, Melancholie, Masslosigkeit: Er handelt zunächst aus Geldgier, dann dringt er aus erotischer Triebhaftigkeit in die Judenwelt ein und begeht die Untat an Esther. Nachdem seine Lüste befriedigt sind, geht es ihm wieder nur darum, möglichst viel Geld zu stehlen und sich unangefochten aus der Affäre zu ziehen.

²⁸ Maguire, S. 119.

²⁹ Maguire (S. 137f.) zitiert van Sommers, Peter: *Jealousy*. London u. New York: Penguin, 1988, Kap. 8.

³⁰ Vgl. 4.2.9 Persönlichkeitsstörungen im DSM-IV: der antisoziale Typ, S. 60.

4.1.5.3.3 *ira*: Zorn, Hass, Rache³¹

Zorn ist auch bei meinen Bösewichtern elementar, er verbindet sich mit anderen, deutlich böseartigen Emotionen und Affekten und variiert vom leisen Unmut bis zum heftigsten Wutausbruch. Wenn der Zorn verdrängt wird, besonders bei sogenannten aggressionsgehemmten Menschen, muss er sich ein ›Ventil‹ suchen in der Form von Projektionen auf andere Menschen und von Körpersymptomen. Wird er chronisch, entwickelt er sich zur Melancholie oder zu einer Depression; wird er aber lediglich über längere Zeit zurückgehalten, schwillt er an und entlädt sich explosionsartig in einem Wutanfall oder Tränenausbruch, oder unkontrollierte und oft gefährliche, zerstörerische Affekthandlungen sind die Folge. Ein klares Beispiel hierfür ist Sefira: Sie wird zur Furie, als auch ihr letzter Verführungsversuch mit Joseph fehlschlägt. Ganz ähnlich reagiert Sneewittchens Stiefmutter, als jene auch den Anschlag mit dem giftigen Kamm überlebt: Sie zittert und bebt vor Zorn und ruft: «Sneewittchen soll sterben [...] und wenn es mein eigenes Leben kostet.»

Ein Indiz für Zorn ist der verschwundene Sinn für Humor, den kaum einer meiner Bösewichter aufweist. Die ›Schälke‹ Till Eulenspiegel und Herr Neithart etwa verüben ihre Taten höchstens aus Spass an der Schadenfreude, einige andere empfinden Håme, wie Marinelli, Coppelius und Reinhart Fuchs.

Nicht einmal der rechtschaffene Hellebardier ist vor Zorn gefeit: Er tritt als Racheengel auf und bestraft die Laster der Welt. Wie die beiden ›Schälke‹ will auch der Hellebardier die Sitten- und Gottlosigkeit der Welt rächen, allerdings nicht wie Till Eulenspiegel und Herr Neithart aus Verachtung, sondern aus Entsetzen.

Hagen hasst Siegfried, weil er seine erste Stelle am Hof an ihn verloren hat, ausserdem ist er allgemein ein *grimmer* Mann, vor allem im Kampf. Veitel Itzig will sich an allen rächen, die ihn nicht ernst nehmen: Als zudringlicher Judenknabe ist er von den jungen Herren oft die Treppe hinuntergewiesen und mit Schlägen bedroht worden, jetzt will er es ihnen heimzahlen.

Chach Abas ist der Zorn in Person. Neben seiner Liebe, die er für die widerspenstige Catharina empfindet, hasst er sie gleichzeitig und will sich an ihr für die Niederlage rächen: Catharina soll für die Taten ihres von Chach Abas ermordeten Ehemannes Meurab büssen.

Wie die Märchenfiguren, d. h. mit grenzenloser Wucht oder wie das Jüngste Gericht, kämpfen Coppelius und Coppola gegen Nathanael: In der Studentenzeit Nathanaels teilen sich die beiden die Mühe, Nathanaels Glück und damit auch sein Leben systematisch zu zerstören. Coppelius verhindert die anstehende Hochzeit mit Clara (in Nathanaels Dichtung und in der Turmszene), Coppola jene mit Olimpia (im Labor des Spalanzani). Jedes Mal tritt der Sandmann «als Störer der Liebe» auf. Allerdings muss – wie Clara bemerkt – Nathanael zuerst an diese böse Macht glauben. Ähnlich wütet Andergast unerbittlich wie ein alttestamentarischer Gott, wenn man nicht seiner Meinung ist oder seinen Interessen zuwiderhandelt.

4.1.5.3.4 *acedia/tristitia*: Trägheit, Faulheit, Feigheit, Pflichtvergessenheit, Melancholie, Depression

Acedia, die geistige Trägheit, galt im Mittelalter und bis etwa ins 18. Jh. als eine der Hauptsünden, verstand man doch darunter das Unvermögen, die Dumpfheit oder Satttheit des Alltagslebens zu transzendieren und sich zum Göttlichen zu erheben.

Das klarste Opfer der *acedia* ist Genelûn: Er ist träge und kampfes müde, zudem ist er feige und verzweifelt vor Angst, als er zu den Spaniern geschickt werden soll. Ebenso feige ist Keie: Um Erec gefangen zu nehmen, fasst er vorsorglich schon einmal mit der Hand dessen Zügel – anders würde er es nie wagen, gegen ihn zu kämpfen. Ausserdem ist er träge und pflichtvergessen, lieber schläft er, als Waffen zu putzen.

³¹ Vgl. 4.1.5.1.2 *caritas*, S. 41.

Sogar der Hellebardier ist faul, schliesslich könnte er sich seinen Unterhalt auch auf rechtschaffenem Weg verdienen. Ausserdem sind gleich beide ›Hilfsteufel‹ feige: Marinelli will sich dem provozierten Duell mit Appiani nicht stellen, und Wurm kann nur mit Vater Miller um die Hand von Luise verhandeln.

Hagen auf der anderen Seite ist sehr aktiv, er hasst alle *zagen*. Er duldet etwa nicht, dass ihm die Warnung vor Etzels Einladung und Kriemhilds Rache als Feigheit oder Furcht ausgelegt wird; solche Gefühle sind ihm fremd, er handelt lediglich aus realpolitisch vorausschauender Klugheit.

Laut Thomas von Aquin besteht eine Verbindung zwischen *tristitia* (Melancholie/Depression) und *acedia* (Trägheit), denn Letztere trennt den Menschen von Gott – unter anderem deshalb, weil der Träge den Wert der Gaben Gottes nicht anerkennt und die Arbeit, die Gott ihm aufgegeben hat, verachtet. Träge Menschen verachten sich zum Teil selbst oder lehnen sich sogar völlig ab. Im Mittelalter wurden depressive Nichtigkeitsgefühle in den Teufel projiziert – im Kontrast zu der positiven Projektion der Grandiositätsgefühle im Gottesbild.

Depressiv erscheinen Genelûn und Sefira – was schliesslich wohl auch zu Letzterer Tod führt.

Der Hellebardier wird melancholisch angesichts all der Schlechtigkeit der Welt, Chach Abas verzweifelt nach Catharinas Tod, und Andergast wird melancholisch, als sich sein System (samt Etzel) gegen ihn wendet, worüber er schliesslich den Verstand verliert. Darüber hinaus versteckt er sich auch noch feige vor seiner Ex-Frau Sophia. Der Kaufmann ist todbe-trübt, erstens über den Verlust seines Geldes (ähnlich Veitel Itzig), zweitens über Esthers Verlust; ausserdem kämpft er feigerweise unsichtbar gegen feindliche Soldaten.

Schliesslich scheint selbst der enigmatische Machtmensch Waremme vor *tristitia* nicht ge- feit: So sprechen Vertraute von «schweren Neurosen, Depressionen und Weinkrämpfen, denen er nicht selten ausgesetzt sei». Später dann, wieder als Warschauer, sitzt er nihilistisch und träge in Berlin und vegetiert vor sich hin; und er stellt sich feige nicht den Anschuldigungen von Maurizius (und später von Etzel).

4.1.5.3.5 *avaritia*: Geiz, Gier, Habgier, Ehrgeiz, Machtgier, Ruhmsucht

Vorauszuschicken ist hier der Umstand, dass die meisten meiner Bösewichter finanziell abgesichert sind, um nicht zu sagen reich. Wichtige Ausnahmen von der Regel sind der mausarme Hellebardier, Till Eulenspiegel, für den Reichtum gänzlich uninteressant ist, sowie Waremme, der eigentlich kein Geld besitzt, durch seine einflussreichen Freunde aber doch immer genug davon zur Verfügung hat.

Geiz ist eine verschlingende, leidenschaftliche Gier nach materiellem Besitz, verbunden mit dem egoistischen Verlangen, diesen Besitz mit keinem anderen zu teilen, sondern ihn ausschliesslich für sich zu behalten. Hat der Geizhals, was er will, ist er nicht speziell daran interessiert – die Hauptsache ist der Besitz an sich. Von Gier und Leidenschaft getrieben, denkt der Mensch an nichts anderes mehr als ans Geldverdienen oder ans Anschaffen von Gütern. Ein Prototyp unter meinen Bösewichtern ist der grenzenlos raffgierige und dazu überaus geizige Veitel Itzig. Ihm ist Genuss völlig fremd, für ihn zählt ausschliesslich die Quantität.

Dass Geiz sich auch in fehlender sexueller Energie ausdrücken kann, zeigt sich im über alle Massen habgierigen Kaufmann, der den Mammon mehr als Gott liebt. Wegen des Verlusts seines Geldes wird er nicht nur schwermütig, durch sein nahezu krankhaftes Besitzstreben zerbricht auch seine Ehe, da er seine Frau nicht ausreichend befriedigen kann.

Gier ist allgemein neben dem Neid ein wichtiges Motiv für die Bösewichter. So ist Genelûn habgierig und bestechlich, für den Schatz an Gold ist er dazu bereit, seine christlichen Mitstreiter zu verraten. Auch bei vielen Figuren im Märchen ist die Gier wichtig, sei es nach Geld

oder nach Macht. Beispiele hierfür sind einerseits der Wirt in «Tischchendeckdich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack» (KHM 36), der nacheinander gleich drei Brüder um ihren gerechten Handwerkslohn betrügen will, und andererseits der «unmoralische Held» in «Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein» (KHM 54), der mit List und Gewalt aufsteigt, bis er schliesslich als König über ein Reich dasteht, in dem buchstäblich kein Stein mehr auf dem anderen steht.

Auch der Ehrgeiz ist eine wichtige Triebfeder, den fast alle Bösewichter umtreibt (wieder mit Ausnahme des rechtschaffenen Hellebardiers): Reinhart Fuchs will eine Bestätigung seiner Intelligenz, der machthungrige Marinelli will seinen Einfluss beim Prinzen zementieren, sogar Till Eulenspiegel macht alles für einen guten Streich.

Fromm untersucht in *Haben oder Sein*, ob das «Böse» Teil der Persönlichkeitsstruktur ist³², die Alternative zwischen Haben und Sein betrachtet er als Kernfrage des Menschen. Böse wird, wer nur haben will, anstatt zu sein. Auch hier kommt das Böse also aus einer falschen Anschauung des Lebens. Nicht nur in der modernen Zivilisation, auch bei meinen Bösewichtern dominiert die Existenzweise des Habens, das durch das Streben nach materiellen Gütern, Geld, Ruhm, Macht, Wissen usw. dominiert wird.

Fromms Vision eines harmonischen Lebens im Sein, in dem der aktive Mensch etwas Neues entstehen lassen will, wenn er nur den Mut hat loszulassen, passt so gar nicht zu einem Bösewicht. Auf Maslows Bedürfnishierarchie³³ erreicht dieser kaum je eine höhere Stufe, zu sehr ist er auf dem Boden verhaftet.

Diese Typologie lässt sich zwar auch in der Literatur finden, z. B. in Dostojewskis *Brüder Karamasow*, wo nur einer, Alexej Fjodorowitsch, spirituell wird, da ihm das Sein wichtiger ist als das Haben. Die anderen Brüder sind vom Haben bestimmt – alles wird starr, sie leben nicht mehr richtig und werden einseitig.

Ein Beispiel aus Goethes Lyrik ist das Heidenröslein, das der Knabe im gleichnamigen Sturm-und-Drang-Gedicht noch voller Lust bricht (Haben); in Goethes späterem «Gefunden» gräbt das lyrische Ich dagegen die Blume aus und verpflanzt sie, damit ihr Leben erhalten bleibe (Sein).³⁴

Es erstaunt nicht, dass für die überwiegende Mehrheit meiner Bösewichter Haben viel wichtiger ist als Sein. Entweder wollen sie Macht, Geld oder Liebe (bzw. ihre Lust befriedigen): Genelün, der Kaufmann und natürlich Veitel Itzig sind von der Gier nach Geld bestimmt, Waremmen geht es um Wissen und Macht, er wird aber auch, wie Chach Abas und Sefira, von Lust und Liebe getrieben. Eine wichtige Ausnahme dazu bildet Till Eulenspiegel, für den Haben völlig unwichtig ist.

Wer sich am ehesten noch in die Sphäre des Seins befindet, sind der Hellebardier sowie Hagen, der im zweiten Teil des Nibelungenlieds mit seinen Burgunden untergeht – allerdings ist er im ersten Teil noch ganz vom Streben nach Macht bestimmt.

4.1.5.3.6 *gula*: Völlerei, Mass- und Hemmungslosigkeit, Unbescheidenheit

Bei *gula*, der Todsünde des übermässigen Essens und Trinkens, handelt es sich um eine Gier nach Nahrung, obwohl daran kein Mangel besteht. Diese «verschobene» Gier nach Essen und Trinken soll einen inneren, psychischen Hunger ersetzen, z. B. durch Esssucht oder süchtig machende Genussmittel wie Tabak, Alkohol oder Drogen.

Wie jedes Übermass trennt auch die Völlerei von Gott oder – psychologisch gesprochen – von der Beziehung zum Unbewussten und zum Selbst, denn wem nur die völlig unmässige

³² Vgl. 4.2.2.3 Das «Böse» als Teil der Persönlichkeitsstruktur – «tiefenpsychologische» Analyse II, S. 53.

³³ Vgl. 4.2.4 Stellung in der Bedürfnishierarchie – «humanistische» Analyse, S. 55.

³⁴ Fromm: *Haben oder Sein*, S. 29f.

Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse wichtig ist, der ist in sich selbst und seinem Egoismus verfangen, und die Pflege des Unbewussten hat keinen Raum. Nach Aristoteles ist das Böse das Übermäßige, sowohl zu viel als auch zu wenig ist schlecht.

Alkoholiker gibt es unter meinen Bösewichtern keine: Warschauer z. B. raucht oder trinkt nicht, nur starkem Kaffee spricht er zu. Demgegenüber ist die absolute Masslosigkeit ein wichtiges Topos bei den Bösewichtern, wie beispielsweise bei Reinhart Fuchs, dem Kaufmann, Chach Abas und Veitel Itzig, die sich alle nie zufrieden geben können, oder bei Keie, der sich masslos überschätzt. Und Waremmen ist unersättlich, fast nichts kann ihn stoppen – auch in seinen Bemühungen um Anna Jahn ist er masslos, so schreibt er ihr beispielsweise in anderthalb Jahren vierhundert lange Briefe.

Viele Bösewichter haben von etwas zu viel und von etwas anderem zu wenig: Sowohl Chach Abas als auch Sefira haben zu viel Liebe (bzw. Lust), aber zu wenig Verstand. Marinelli, Wurm und Veitel Itzig sind sehr einseitig rational bestimmt, tiefere Gefühle sind ihnen fremd. Marinelli empfindet ausserdem viel zu viel Arroganz und Verachtung gegenüber fast allen um sich herum, besitzt dafür aber zu wenig Menschenkenntnis. Waremmen-Warschauer hat in seiner übermässigen Genialität keinen Platz für Menschlichkeit, dasselbe gilt für Andergast, der zu viel (Selbst-)Gerechtigkeit hat, aber zu keiner menschlichen Bindung fähig ist.

4.1.5.3.7 *luxuria*: Wollust, Unzucht, abnorm starke Gelüste

Das lateinische *luxuria* enthält immer etwas Übertriebenes und Ungehöriges. Wollust ist nur ein Aspekt einer zerstörerischen Begierde, einer Gier, die auf die Libido gerichtet sein kann, aber auch auf ein materielles Gut oder auf ein Ziel wie Ehre, Macht, Geld etc. Richtet sich der Drang, die Energie auf eines dieser Dinge, dann kann ein «Hunger», eine verschlingende Gier, einer Sucht ähnlich, entstehen. Die Begierde nach Vergnügen irgendwelcher Art, die auf Kosten anderer Menschen geht, ist noch heute eine Grundlage alles Bösen. Auch ist Wollust eine wichtige Ursache des Bösen, ist sie doch ein egoistischer Trieb, der das Selbst zu entmachten oder zu beherrschen versucht.

Da ich Gier unter *avaritia*³⁵ behandelt habe, beschränke ich mich hier aufs Sexuelle.³⁶ Abnormal starke sexuelle Gelüste haben Reinhart Fuchs (nach Hersant, die er dann auch vergewaltigt), der reiche Kaufmann sowie Chach Abas und Sefira; Andergast dagegen hält auch diese Gelüste unter rigider Kontrolle. Waremmes homosexuelle Skandalgeschichte in adligen Korpskreisen lässt sich vertuschen – die Gesellschaft verzeiht ihm die «ekelhafte Affäre» mit dem Studenten ebenso, wie sie ihm seine Frauengeschichten nachsieht.

³⁵ Vgl. 4.1.5.3.5 *avaritia*, S. 47.

³⁶ Vgl. 4.1.2.6 Vergewaltiger, S. 34.

4.2 Ätiologisches

Die Frage, wie das Böse in die Welt kommt, ist eine Grundfrage jeder Kultur. Der gnostische Mythos sieht die böse Materie, in die der göttliche Lichtsame eingeschlossen ist; der christliche Mythos die Erbsünde, die durch die Menschengeschlechter gleich einer Erbkrankheit fortwirkt und die Verschlechterung der menschlichen Natur bzw. – nach Augustinus und Luther – deren gänzliche Verderbnis zur Folge hat.¹

An dieser Stelle gehe ich der Frage nach dem Ursprung des Bösen in meinen Texten nach. Was glauben sowohl die Charaktere innerhalb der literarischen Werke als auch die Leser, woher das Böse kommt? Und wie wird das Böse von den verschiedenen Autoren erklärt? Allerdings werden in dieser Arbeit ätiologische Erklärungsmuster, die zurzeit *à la mode* sind, wie Gene² und Gehirn³, ausser Acht gelassen.

Mit möglichst verschiedenen Aspekten soll das Böse ausgelotet werden, beispielsweise mithilfe verschiedener Perspektiven der Psychologie. Dabei gilt es, Antworten auf folgende Fragen zu finden: Werden die Bösewichter durch den Teufel beeinflusst? Ist das Böse angeboren? Welche Bedürfnisse der Bösewichter sind unbefriedigt? Werden die Bösewichter aggressiv durch Provokation? Ist der eigene Wille ein auslösendes Moment, oder sind die Bösewichter getrieben? Wie ist die Einstellung der Bösewichter zu ihren Taten? Sind sie Fanatiker oder Idealisten? Wird das Böse nur in andere projiziert? Leiden Bösewichter unter Schwerpunkt- oder Persönlichkeitsstörungen? Zum Schluss zeige ich das Böse im Märchen, einer Textsorte, wo das Böse die Handlung voranbringt.

Wie eingangs erwähnt, sind die Kategorien deskriptiv, ätiologisch und *coping strategies* alle miteinander verflochten. Zum Beispiel sind die unter Depressionen bzw. Melancholie leidenden Bösewichter unter Deskriptives⁴ abgehandelt.

4.2.1 Verbindung zum Teufel – «mythische» Analyse

Zunächst untersuche ich, welche Rolle der Teufel bei meinen Bösewichtern spielt.⁵ Mit dem Teufel bzw. der Hölle werden restlos alle meiner Bösewichter in Verbindung gebracht, was bei solch z. T. grausamen, verwerflichen Taten nicht sonderlich verwundert.

Allerdings ist diese Verbindung zum Teufel in den verschiedenen Texten recht unterschiedlich ausgestaltet. Ich unterscheide vier Typen:

¹ Strasser: «Das Böse erklären», S. 36f. Vgl. 6.2.3 Die Erbsünde, S. 201.

² Lyall Watson (*Die Nachtseite des Lebens*, S. 378–381), der das Problem des Bösen von der Genetik her betrachtet, scheint es ein Fehler, dass wir unsere dunkle Seite als ein organisiertes Ganzes begreifen, als etwas, das verlangt, dass man ihm ein Gesicht und einen Namen gibt. Er zeigt die Gene als unabänderlich egoistisch, jähzornig, eifersüchtig, lüstern, habgierig, mordlustig und selbstmörderisch und dazu auf diffuse Weise infantil, emotionsgeladen, vital, neurotisch und kreativ. Alles, was Jung am Schatten registriere, treffe auch auf die Gene zu. Nur seien die Gene nicht so schlau, dass sie sich organisieren könnten, sie hätten keinen Plan und kein langfristiges Ziel. Watson schreibt ausserdem, Jungs Konzept des Schattens räume dem Negativen unnötig viel Ansehen und Glaubwürdigkeit ein, schliesslich liege das Wohl des Menschen in der Integration von Gut und Böse, von Naturanlage und kultureller Formung, von Moral und nun einmal vorhandenem Genegoismus.

³ Die biologische Perspektive der Psychologie untersucht die Beziehungen zwischen Verhalten und Mechanismen des Gehirns. Sie untersucht die Rolle spezifischer Gehirnsysteme für die Aggression, indem verschiedene Gehirnregionen stimuliert und dann alle hervorgerufenen destruktiven Handlungen aufgezeichnet werden.

⁴ Vgl. 4.1.5.3.4 *acedia/tristitia*, S. 46.

⁵ Vgl. 6.2.4 Der Teufel, S. 204.

- Bösewichter, die lediglich mit dem Teufel verglichen werden
- Bösewichter, die mit dem Teufel im Bunde sind, bzw. von ihm besessen sind
- gottähnliche Charaktere, d. h. Bösewichter, die sich wie Luzifer mit Gott messen wollen
- Inkarnationen des Bösen

4.2.1.1 Vergleiche mit dem Teufel

Lediglich verglichen mit Satan, Teufel und Schlange werden der übermenschlich entschlossene Hagen, Wurm sowie der seine Opfer nicht mehr loslassende Veitel Itzig – die Figuren werden auf diese Art dämonisiert. Daneben wird Chach Abas' Leidenschaft fortwährend mit der Hölle und deren Glut assoziiert, während die rasende Sefira am Schluss wie eine leibhaftige Teufelin aussieht.

Marinelli schliesslich, der sachkundige teuflische Freund des Prinzen, ist ähnlich wie der Teufel bei Luther ein Lehnsmann, der machen darf, was er will, der aber nicht in das Innere der Menschen sehen kann.

4.2.1.2 Mit dem Teufel im Bunde, bzw. von ihm besessen

Genelûn wird als vom Teufel besessen und als dessen Werkzeug geschildert, immer mehr gerät er in dessen Hand. Keie daneben wird von seinem Gefährten, dem «übele[n] tiuvel», vor dem Tod gerettet (was aber wohl im übertragenen Sinn zu verstehen ist).

Auch die Märchenfiguren sind oft mit dem Teufel im Bunde oder von ihm beeinflusst und erscheinen allein schon wegen ihrer absoluten Grausamkeit dämonisch. Besonders zu erwähnen in dieser Textsorte sind die Hexen, Dämonen in Menschengestalt, die manchmal sogar kannibalische Züge aufweisen.

Dagegen besitzt interessanterweise der Teufel höchstselbst im Märchen eher menschliche Züge: Oft erscheint er als Richter, der Missstände ahndet; andernfalls ist er – ein eher dummer Teufel – immer darauf aus, Menschen zu holen, was ihm aber wegen ergriffener Vorsichtsmassnahmen oft nicht gelingt.

4.2.1.3 Gottähnliche Charaktere⁶

Einige meiner Bösewichter verkörpern eine unerbittlich destruktive, teuflische Macht – wie Coppelius und Coppola für Nathanael, was sich etwa in der «Teufelsschmiede» zeigt. Ähnlich dämonisch in seiner schier absoluten Macht wirkt Andergast, der sich anmasst, unfehlbar und damit gottähnlich zu sein – was ihm schliesslich zum Verhängnis wird (vgl. Sophias Ausruf: «Schrecklicher Wahn, sich einzubilden, man könne unfehlbar sein, unfehlbarer Richter. Nicht geirrt haben dürfen, was für ein Fluch!»). Waremme daneben wird zumindest von Maurizius als Teufel angesehen, auch dieser spielt sich auf als gottähnlicher Richter, der über Gerechtigkeit und Recht verfügen kann, wie es ihm beliebt.

Ein Zaubermittel, gottähnlich zu werden, ist das Vogelnest für seine Träger: Sie müssen sich mit diesem Instrument der Erkenntnis, das in Menschenhand mit dämonischer Kraft auf den Träger zurückwirkt, zwischen Gut und Böse entscheiden. Falls sie sich nicht vorher auf Gott zurückbesinnen, reisst es sie in den Abgrund. Der Hellebardier glaubt sich selbst in den Fängen des Teufels und bezeichnet sich als Ungeheuer; der Kaufmann gibt sich bei den Juden als Prophet Elias, als Engel und sogar als Teufel aus.

⁶ Vgl. 4.1.5.3.1 *superbia*, S. 44.

4.2.1.4 Inkarnationen des Bösen

Inkarnationen des Bösen schliesslich sind der irgendwo zwischen Schalk und Teufelsfigur angesiedelte Reinhart Fuchs – allgemein ist der Fuchs im Mittelalter ein beliebtes Teufelstier – sowie Herr Neithart, in dem die Bauern paradoxerweise Heiligkeit entdecken wollen. Till Eulenspiegel wird vom Prior zwar lediglich zum Teufel geschickt, auch er erscheint aber wegen seiner Verwandlungskunst und seiner scheinbaren Fähigkeit, überall gleichzeitig zu sein, als Elementargeist.

Zwar werden die Bösewichter, die ich behandle, alle in irgendeiner Form mit dem Teufel in Verbindung gebracht. Nur selten gibt es aber – im Sinne des Manichäismus sowie des Verhältnisses Teufel/Messias im Neuen Testament und im Mittelalter – einen klaren Antagonisten, der dem Übeltäter gegenübersteht und das Gute verkörpert. Meistens sind die anderen Figuren auch nicht als eindeutig hell gezeichnet. Ausnahmen zu dieser Regel bilden folgende Paare, bei denen ein echter Dualismus beobachtet werden kann: Roland/Genelûn, Catharina/Chach Abas, Joseph/Sefira, Anton Wohlfahrt/Veitel Itzig und Etzel Andergast/Georg Warschauer.⁷

4.2.2 Ist das Böse angeboren?

4.2.2.1 Die «böse» Triebnatur – «biologistische» Analyse

Das Geheimnis des Bösen verwandelt sich in der Moderne in ein empirisch erklärbares Natur- und Sozialphänomen: Das Böse ist weder eine Frage der Metaphysik noch der Moral, sondern der biologischen und psychischen Konstitution des Menschen.

In der Tiefenpsychologie wird das «Böse» als etwas im Menschen selbst begriffen.⁸ Nach Freud ist menschliches Verhalten durch Kräfte ausserhalb seiner Kontrolle bestimmt. Er beschreibt den Aggressionstrieb als einen von drei angeborenen Trieben, neben dem Sexual- und dem Todestrieb. Aggression ist naturgegeben und unvermeidbar, der Mensch ein Kampfplatz zwischen Es und Über-Ich, zwischen Bedürfnissen und Kultur – ein Konzept, das an den Manichäismus erinnert, bei dem die gute und böse Macht einander bekämpfen.⁹

Laut Lorenz hat der Mensch – im Gegensatz zum Tier – keine Mechanismen, den aggressiven Impuls zu hemmen, da sich Menschen bis zur Erfindung von künstlichen Waffen nicht viel Leid zufügen konnten. Bei Lorenz ist Aggression ein angeborener Trieb, der der Arterhaltung dient, und damit letztlich zum Guten bestimmt. Der Mensch ist wie ein Tier, der freie Wille eine Fiktion, die Urkraft Aggression lässt sich weder moralisch noch willentlich beherrschen. Sport und Spiel dienen der gesellschaftlich gebilligten Aggressionsabfuhr (Katharsishypothese), was sich etwa am Bauernturnier beobachten lässt, an dem Herr Neithart wütet.

Einige meiner Bösewichter tragen das Böse in sich. Dieser Umstand äusserst sich in verschiedenartigsten Formen, z. B. in Reinhart Fuchs' anfänglichem Instinkt, in Chach Abas' und Sefiras loderndem Verlangen, in Coppolas ausländischer Fremdheit sowie in Andergasts übertriebenem Gerechtigkeitsinn. In Genelûn steckt der Teufel gleich selbst, wird er doch mit einem innerlich hohlen Baum verglichen. Wahrscheinlich können auch Waremm-Warschauer's Genialität sowie sein Nihilismus hierzugezählt werden, die diesen erst dazu bringen, so hochmütig über alle anderen verfügen zu wollen.

⁷ Vgl. 4.1.4.1 Schatten, S. 37, sowie 4.1.4.2 Animus-/Animagestalten, S. 39.

⁸ Vgl. auch 4.1.4 Jungs Tiefenpsychologie – «tiefenpsychologische» Analyse I, S. 37.

⁹ Die Psychoanalyse untersucht Aggression aber auch als Reaktion auf Frustrationen, die durch Barrieren auf dem Weg zur Freude, beispielsweise durch Autoritäten, entstanden sind. Sie betrachtet Aggression beim Erwachsenen als Resultat der Verschiebung der Feindseligkeit, die ursprünglich als Kind gegenüber den Eltern gefühlt wurde. Eindeutig frustriert erscheinen unter meinen Bösewichtern Genelûn, Keie sowie die beiden «Verführer» Sefira und Chach Abas, die daran gehindert werden, ihr jeweiliges Ziel zu erreichen.

Als angeboren erscheint das Böse bei Till Eulenspiegel, den Märchenfiguren und vor allem bei Reinhart Fuchs: Zumindest am Anfang reflektiert Letzterer die Technik des Betruges nicht, sondern wendet sie instinktiv an. Später missachtet er dann aber bewusst und vorsätzlich jegliche moralische Norm und tritt als Inkarnation des Bösen in Erscheinung.

In Keies Natur liegt das Falsche – zumindest laut Kâlogrenant ist dieser «valsch und wandelbære» und wäre vielleicht gerne anständig, sein Herz lasse es jedoch nicht zu. Ähnlich hat Veitel Itzig sein penetrantes, dreistes und andererseits unterwürfiges Wesen mit allen jüdischen Gestalten in *Soll und Haben* gemein, es gehört also sozusagen zu seiner Natur. Jedoch erscheinen bei Itzig diese Züge besonders ausgeprägt. Schon früh, in der Bürgerschule, steht er im Verdacht, Schreibfedern zu stehlen und weiterzuverkaufen.

4.2.2.2 Temperamente: Choleriker – «medizinische» Analyse I¹⁰

Laut Hippokrates gibt es Menschen mit typischen psychologischen Strukturen, die dazu neigen, sich «böse» zu verhalten, z. B. die durch die Gelbe Galle bestimmte «cholerische» Persönlichkeit, die empfindlich, unruhig, aggressiv, reizbar ist. In Eysencks Trait-Theorie, die sich auf Hippokrates' Temperamente bezieht, entspricht der Choleriker dem extrovertierten, labilen Typ.

Die meisten meiner Bösewichter sind eindeutige Choleriker wie der wuterfüllte Genelûn, der mitleidlose Hagen, Keie (im *Parzival*), der Kaufmann, Chach Abas (mit dem Symbol Feuer), Sefira (nachdem sie auf dem Bett verschmäht wird), Wurm (als er am Schluss in die Enge getrieben wird), Veitel Itzig (der immer wieder wütend wird, allerdings hat dieser auch melancholische Züge an sich) sowie die Märchenfiguren. Marinelli auf der anderen Seite spielt vor Appiani wohl nur den Choleriker, und zwar mit dem Ziel, seinen Widersacher zu provozieren.

Die drei anderen Temperamente Hippokrates' kommen bei meinen Bösewichtern weniger vor: Das phlegmatische Temperament gibt keine gute Voraussetzung für einen Bösewicht ab – schliesslich benötigen selbst böse Taten aktive Täter –, obschon einige Bösewichter durchaus manchmal als träge zu bezeichnen sind. Diese sowie die Melancholiker unter meinen Bösewichtern sind unter *acedia/tristitia* abgehandelt.¹¹ Till Eulenspiegel schliesslich, mit seiner fröhlichen Aktivität offensichtlich ein Sanguiniker, tanzt endgültig aus der Reihe. Unklare Temperamente dagegen haben Reinhart Fuchs, Hartmanns Keie sowie der Hellebardier.

4.2.2.3 Das «Böse» als Teil der Persönlichkeitsstruktur – «tiefenpsychologische» Analyse II

Auch andere Theorien untersuchen, ob das «Böse» Teil der Persönlichkeitsstruktur ist. Vgl. hierzu auch Fromms Theorie von Haben oder Sein, nach der das Böse aus einer falschen Anschauung des Lebens kommt: Wer nur haben will, anstatt zu sein, wird böse.¹²

Ähnliche Ansätze bestehen bei Szondis Kain-Figur und Drewermanns Nimrod-Figur als Prototypen des Bösen – zwei Klassifikationen, die auf den ersten Blick als vielversprechend erscheinen, sich dann aber als kaum tauglich herausstellen. Beide liefern zu viele mit den Typen verbundene Merkmale, die aber dafür zu wenig distinkt sind, so dass mit der Typifizierung kaum eine Aussage zu machen ist.

Laut Szondi vererbt sich das Böse – wie vieles anderes – in der Familie. Ein Beispiel hierfür ist Andergast, der sich mindestens laut seiner Mutter ähnlich wie sein Vater verhält, was darauf schliessen lässt, dass seine Veranlagung wohl vererbt ist. Die Erscheinungen, die Lorenz in *Das sogenannte Böse* beschreibt, gehören für Szondi beim Menschen schicksalsanaly-

¹⁰ Vgl. 4.1.5.3.3 *ira*, S. 46.

¹¹ Vgl. 4.1.5.3.4 *acedia/tristitia*, S. 46.

¹² Vgl. 4.1.5.3.5 *avaritia*, S. 47.

tisch nicht zum Gebiet des Radikals «Aggression», sondern zu dem des «Kain-Radikals». Kain, der Gesetzesbrecher, ist das Urbild des Bösen: Wut, Hass, Rache, Neid, Geltungsdrang, Machtgier. Der wichtigste Unterschied zwischen Freuds Ödipus- und Szondis Kain-Komplex ist, dass bei Letzterem die Liebe dem Vater (nicht wie bei Ödipus der Mutter) gilt, der Hass dagegen dem Bruder (bei Ödipus dem Vater).¹³ Dieser Kain-Komplex lässt sich vor allem im Märchen festmachen, wenn bestimmte Figuren ihre Geschwister inniglich hassen.

Ähnlich dazu vereint Drewermanns «Nimrod-Komplex» Abenteuerdrang, brutale Selbstverliebtheit und Verachtung – im Prinzip ist Nimrod ein seelischer Krüppel und Zwerg.¹⁴ Zu den Nimrod-Figuren können wahrscheinlich Chach Abas und der Prinz Guastalla gezählt werden.

Praktisch alle meine Bösewichter haben irgendetwas sowohl von Kain- als auch von Nimrod-Figuren, vgl. z. B. den rücksichtslosen seelischen Krüppel Genelûn, Hagen mit seinem Abenteuerdrang etc. – damit sind die Kriterien von Szondi und Drewermann einfach zu generell. Für beide Prototypen bilden allerdings der schalkhafte Till Eulenspiegel und der tugendhafte Hellebardier Ausnahmen, die beide wenig abgrundtief Böses an sich haben.

4.2.3 Projektion – «tiefenpsychologische» Analyse III¹⁵

Ich gelange zur Frage, ob das Böse nur projiziert, d. h. in andere hineingesehen wird. Kommt das Böse durch das Sichvergleichen mit anderen? Was für andere Vorteile gibt es? Und schliesslich: Was projiziert der Leser?

Laut Freuds Konzept der Projektion legt das Ich-Bewusstsein eigene, nicht akzeptierte negative Persönlichkeitsanteile auf fremde Personen. Das Böse wird also in andere hineingesehen und steht ausserhalb des bewussten Willens, so kann der Mensch den Feinden an allem die Schuld geben; sie sind ein Behälter für alles, was er an sich nicht ausstehen kann.

Ganz eindeutig projizieren folgende Bösewichter auf ihre Gegenspieler: Genelûn mit seinem Schwarz-Weiss-Raster stellt den guten Kaiser Karl dem bösen Roland und dessen zwölf Gottesrittern gegenüber. Auch Keie projiziert auf eine ganze Reihe Ritter, z. B. auf Erec, Iwein, Kâlogrenant und Parzival, die er alle als feige schild.

In *Der Fall Maurizius* sind gleich mehrere Projektionen zu beobachten: In Anna Jahn sehen sowohl Maurizius als auch Waremme die deutsche Helena, sie ist zwar schön, aber innerlich hohl. Später merkt selbst Maurizius, wie dumm sie ist und das alles Grossartige nur in sie hineingesehen wurde. (Ähnlich projizieren die «Verführer» Chach Abas und Sefira – natürlich nur Gutes – auf ihre Liebesobjekte Catharina und Joseph.) Aber auch in die Titelfigur Maurizius selbst wird projiziert: Andergast sieht alles Böse in diesem Lebemann und Schwächling, und Waremme verachtet den Aufsteiger, dem alles viel leichter als ihm selbst fällt.

Neben solchen negativen Projektionen gibt es auch ein positives Vorurteil, das auf einen der Bösewichter projiziert wird: So wird nämlich Herr Neithart von den Bauern als Heiliger betrachtet. Bei Genelûn und Roland lässt sich dagegen ein asymmetrisches Verhältnis beobachten: Der Verräter traut dem Gotteskrieger alles Böse zu – umgekehrt aber vertraut Roland seinem Stiefvater.

Projektion in der Literatur ist natürlich mehrgliedrig: Sie wirkt nicht nur auf der Figurenebene, sondern auch vom Publikum aus, d. h. von der «Schauseite»¹⁶. So projiziert das Publikum zusammen mit dem romantisch überspannten Nathanael alles Schlimme in «das böse Prinzip» Coppélius/Coppola, das nicht nur jener für alle Unbill in dessen Leben verantwortlich

¹³ Szondi: *Kain – Gestalten des Bösen*, S. 8f., 17 u. 116f.

¹⁴ Vgl. Drewermann: *Strukturen des Bösen. Bd. II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, S. 485–487 u. 503f.

¹⁵ Vgl. 4.1.4 Jungs Tiefenpsychologie – «tiefenpsychologische» Analyse I, S. 37.

¹⁶ Vgl. 4.3.2 Bösewichter und das Publikum – «rezeptionsästhetische» Analyse, S. 68.

macht. Und auch der Jude Veitel Itzig wird nicht nur von Anton Wohlfahrt, sondern auch vom – damaligen, deutschnational eingestellten – Leser verachtet, wie in *Soll und Haben* ebenfalls die Polen als böse Kontrastfiguren zu den guten Deutschen herhalten müssen.

4.2.4 Stellung in der Bedürfnishierarchie – «humanistische» Analyse

Die humanistische Perspektive der Psychologie, wie sie Maslow vertritt, hat ein Grundvertrauen in den Menschen, der für sie von Grund auf gut ist; sie betont die Fähigkeit eines Individuums, rationale Entscheidungen zu treffen.

In Maslows Bedürfnishierarchie müssen die Bedürfnisse jeder tieferen Ebene befriedigt sein, bevor die nächste Ebene erreicht werden kann: Diese reichen von grundlegenden biologischen Bedürfnissen bis zum Bedürfnis der Transzendenz, das zu einem höheren Bewusstseinszustand führt, zu einer «kosmischen» Vision vom eigenen Platz im Universum. In dieser besonders optimistischen Sichtweise menschlicher Motivation strebt der Mensch nach der Befriedigung gewisser Bedürfnisse danach, nicht mehr aggressiv zu sein. Aggressionen gelten in der humanistischen Psychologie allgemein als Ausdruck von Ratlosigkeit.

Ich gehe nun der Frage nach, welche Bedürfnisse in Maslows Bedürfnishierarchie bei meinen Bösewichtern nicht befriedigt sind, angefangen bei der tiefsten Ebene.

- Biologische Bedürfnisse (nach Nahrung, Wasser, Sauerstoff, Erholung, Sexualität, Entspannung) haben der kampfmüde Genelûn, der hungrige und durstige Hellebardier sowie die sexuell Unterversorgten: der Kaufmann und Sefira.
- Auch verspürt Genelûn ein Bedürfnis nach Sicherheit (Behaglichkeit, Ruhe, Angstfreiheit): Aus Angst vor den Heiden vergeht er – zunächst – beinahe.
- Das Bedürfnis nach Bindung (Zusammengehörigkeit, Bindung, zu lieben und geliebt zu werden) kennen wiederum gleich mehrere meiner Bösewichter: Die Liebe von Chach Abas, Sefira, Wurm, Veitel Itzig und Waremme wird von ihren jeweiligen Liebesobjekten nicht erwidert, der Kaufmann fühlt sich von seiner Frau, Genelûn gleich von seiner gesamten Umgebung verstossen und verraten. Andergast schliesslich verschanzt sich gewissermassen vor Liebesgefühlen; mit Violet Winston verbindet ihn nur Sex.
- Auch das Bedürfnis nach Wertschätzung (Vertrauen und dem Gefühl, etwas wert und kompetent zu sein, Selbstwertschätzung und Anerkennung anderer) ist bei manchen nicht befriedigt: Keie, Wurm, Veitel Itzig und wohl selbst der arrogante Waremme fühlen sich von ihren Widersachern zu wenig ernst genommen; Genelûn wähnt, seine Mitstreiter versagten ihm die gebührende Anerkennung; Hagen sieht sich in seiner Position von Siegfried zurückgedrängt; und der Kaufmann fühlt sich von allen Möglichen verraten.
- Kognitive Bedürfnisse (nach Wissen, Verstehen und Neuem) dagegen kennt lediglich Waremme, der seine Genialität ausleben will, und ästhetische Bedürfnisse (nach Ordnung, Schönheit) ausschliesslich der von den Bauern in seinem Ordnungssinn düpierte Herr Neithart.
- Auch sich selbst verwirklichen (Bedürfnisse, das eigene Potenzial auszuschöpfen, sinnvolle Ziele zu haben) wollen nur zwei: Till Eulenspiegel, der immer noch bessere Streiche aushecken will, sowie der genial begabte Waremme-Warschauer, dessen Aufstieg am Schluss jäh gebremst wird und der so nicht mehr die Welt erobern kann.

Das Herz und Ziel der Maslow'schen Theorie bildet das Bedürfnis jedes Individuums, sich zu entwickeln, sein grösstmögliches Potenzial zu verwirklichen und mit dem Kosmos im Einklang zu sein. Ein solch hochtrabendes Ziel hat naturgemäss keiner meiner Figuren, sonst wären sie ja gut und damit keine Bösewichter mehr. Es zeigt sich im Gegenteil, dass die meisten Bösewichter irgendwo unten auf der Bedürfnishierarchie stehen bleiben, d. h. grundlegende

Bedürfnisse bleiben unbefriedigt, namentlich diejenigen nach Bindung und nach Wertschätzung.¹⁷

Die meisten unbefriedigten Bedürfnisse von meinen Bösewichtern kennt Genelûn, nach Maslow scheint er für Aggressionen damit geradezu prädestiniert zu sein.

Vergleiche ich die Bösewichter mit der Kontrollgruppe der <Tugendbolde>, wie Anton Wohlfahrt, dem Dummling im Märchen oder Roland, so fällt auf, dass jene wirklich eher Bedürfnisse der oberen Ränge besitzen, wie jenes nach Selbstverwirklichung.

Es gibt schliesslich zwei Figuren, die völlig aus der Reihe tanzen und gar keine Bedürfnisse zu haben scheinen – ausser natürlich Böses zu tun: Sowohl Reinhart Fuchs als auch Marinelli genügen sich offensichtlich selbst, allzu arrogant schauen sie auf alle anderen hinab.

4.2.5 Aggression durch Provokation – <behavioristische> Analyse

4.2.5.1 Provozierte Bösewichter

Nach der behavioristischen Perspektive der Psychologie erscheinen die Menschen nicht von Natur aus gut oder böse, aber sie können leicht durch Ereignisse und Situationen in ihrer Umgebung beeinflusst werden, d. h. durch externe Stimulusbedingungen oder dem Belohnungs-/ Bestrafungsprinzip. Verhaltensmuster, und so auch Aggressionen, werden also gelernt; die Gesellschaft prägt daher die Psyche, und sie ist damit auch für das Böse verantwortlich. (Ähnliches zeigt schon Freud mit der Aggression als Reaktion auf Frustration.)¹⁸

Aggressive Menschen reagieren vor allem auf Provokationen, was auch bei meinen Bösewichtern ein wichtiges Motiv ist. Genelûn wird von Roland provoziert, den er dafür verantwortlich macht, dass er nicht endlich nach Hause gehen kann. Daneben ist Hagen der fremde Emporkömmling Siegfried ein Dorn im Auge, der tugendhafte Hellebardier wird von Gesetzesbrechern zur Weissglut getrieben, so wie der Kaufmann und Andergast von ihren ehebrecherischen Frauen, Chach Abas von Catharinas keuscher Sturheit, Waremme von Maurizius, dem alles nur so in den Schoss fällt, sowie die Stiefmutter im Märchen von der schönen Stieftochter, die ihren leiblichen Töchtern vor der Sonne steht.

Hartmanns Keie dagegen wird perverserweise provoziert, wenn sich jemand anständig erweist, so ist ihm das «von Herzen leit»; deswegen wird er von Iwein mit einem knurrenden Hund verglichen. Veitel Itzig schliesslich ist gereizt, wenn er nicht bekommt, was er will.

Auf der anderen Seite gänzlich unprovoziert und unmotiviert erscheint Coppelius/Coppolas Bosheit.

4.2.5.2 Provozierte Helden¹⁹

Wie es in Schillers *Die Piccolomini* heisst: «Das eben ist der Fluch der bösen Tat, / Dass sie, fortzeugend, immer Böses muss gebären»²⁰, so neigt z. B. im Märchen alles Böse dazu, eine Kettenreaktion auszulösen, sei es Selbstmord, Rache oder das Heimzahlen des Bösen.²¹

¹⁷ Vgl. 4.1.5.1.2 *caritas*, S. 41.

¹⁸ Vgl. 4.2.2 Ist das Böse angeboren?, S. 52.

¹⁹ Vgl. 4.1.4.1 Schatten, S. 37, sowie 4.1.4.2 Animus-/Animagestalten, S. 39.

²⁰ Schiller: *Wallenstein I. Die Piccolomini*, V,1, V. 2452f., S. 121.

²¹ Vgl. von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 192 u. 196. Von Beit: *Symbolik des Märchens* (S. 734) verweist auf ein estnisches Aschenputtel-Märchen, in dem die böse Gegenspielerin die Heldin in eine Wölfin verwandelt, woran sich deutlich zeige, dass sie eine Schattenseite der Heldin selbst sei, eine aus ihrem eigenen negativen Mutterkomplex stammende dunkle Seite, die ihr Schicksal zu zerstören drohe. Wenn die Heldin dieser Figur in sich erliege, werde sie selbst eine Wiederholung der bösen Mutter, welche sie sonst bekämpfe, d. h. sie werde zur hexenhaften fressenden Dämonin.

Viele meiner Bösewichter provozieren ihrerseits den Helden, d. h. sie machen ihn böse. Beispielsweise erzürnt Keie die drei Helden Erec, Iwein und Parzival, Marinelli reizt Appiani, so dass dieser ihn schliesslich zum Duell auffordert, und auch Ferdinand verliert gegenüber Wurm die Contenance.

Etzel Andergast wird sowohl von Warschauer als auch von seinem Vater provoziert: Je mehr Etzel sich um Warschauer bemüht, desto mehr nimmt seine scheinheilige Jovialität zu. Am Ende beschimpft er Warschauer, mit seinem Sarkasmus könne er ihm nicht imponieren. Warschauer, die diabolische Antithese zum Gerechtigkeitsfanatiker Etzel, verhöhnt dessen Idealismus, der sich empört gegen solchen Nihilismus auflehnt, als utopische Sentimentalität. Am Schluss ist ausserdem das Ausmass von Etzels Auflehnung gegen seinen Vater so gross, dass dieser fast einen Veitstanz macht: «Das ist nicht mehr der scharmante, beherrschte, vernünftige, besonnene, kleine Etzel, das ist ein Teufel.»

Dasselbe gilt für Hagen, der Kriemhild zur rachsüchtigen Furie macht – allerdings ist diese nicht eigentlich als Heldin anzusehen.

Demgegenüber stehen als Antithese Roland, Catharina und Joseph, bei denen es ihren Gegenspielern Genelûn, Chach Abas und Sefira nicht gelingt, sie böse zu machen, – zu sehr sind diese drei in ihrem christlichen Glauben verwurzelt.

4.2.6 Freier Wille oder getrieben – «moralische» Analyse

Ich komme zur Frage, ob die Bösewichter eine Wahl aus freiem Willen treffen oder ob sie zwanghaft agieren, d. h. ob sie getrieben sind.

Eindeutig zwanghaft handeln manche meiner Bösewichter, sie würden heute wohl als Personen mit massiven psychischen Störungen taxiert. Genelûn, schizophran, paranoid, eifersüchtig, wird zunächst von Roland, dann vom Teufel getrieben – auf diese Art werden psychische Probleme im Mittelalter wohl umschrieben. Ähnlich heisst es von Hartmanns grössenwahnsinnigem und zwanghaft ehrgeizigem Keie, er habe ein gespaltenes Herz, was ebenfalls auf eine Neurose schliessen lässt.²²

Daneben tauchen Figuren auf wie der neurotische Kaufmann und der innerlich verkrüppelte Andergast, die beide unfähig sind, sich zu binden. Allerdings gibt es auch äussere Umstände für diese Getriebenheit: Beide werden von ihren Frauen betrogen – die Frage stellt sich hier allerdings, ob dieser Umstand Grund oder Folge ihrer Getriebenheit ist. Ähnlich bindungslos erscheint Till Eulenspiegel, der darüber hinaus zwanghaft Streiche verübt.

Die wichtigsten Beispiele – hemmungslos getrieben, bestimmt durch Liebe, Wut, Begierde – sind allerdings die Liebeskranken Chach Abas und Sefira: Der Einfluss der Liebe, die Macht der Erotik ist überstark, sie verdrängt klares Denken und liefert beide den Leidenschaften aus. Ihnen fehlt die Gegenkraft der Vernunft oder des Gewissens.

Daneben gibt es aber einige, die eine Wahl aus freiem Willen treffen, wie der zunächst vom Instinkt getriebene Reinhart Fuchs, der pragmatische Hagen sowie Herr Neithart, Marinelli, Wurm und Coppelius/Coppola. Auch Waremmen ist zwar bis zu einem gewissen Grad von seinem Liebeswerben um Anna Jahn bestimmt, meistens allerdings hält er alle Fäden in der Hand.

Auch spezielle Verhältnisse oder Schauplätze können böses Handeln fördern: Hier erscheint vor allem der Krieg relevant. Selbst der normale Mensch hat Tötungsphantasien, deren Auslebung jedoch nur in Träumen und im Krieg erlaubt sind. Im Krieg sind die Zügel gelockert – er weckt niedrige Regungen und entfesselt übelste Kräfte, was sowohl für Genelûn als auch für Hagen im Kampf gegen die Hunnen zutrifft (heutzutage wird solches z. B. in Abu Ghraib so-

²² Vgl. 4.2.9 Persönlichkeitsstörungen im DSM-IV: der antisoziale Typ, S. 60.

wie dem täglichen Blutbad im Irak beobachtet.) Auch der Kaufmann wütet am Schluss im Krieg, Herr Neithart kämpft im Bauernturnier in einer Art Ersatz-Krieg, und Chach Abas verübt während der Besetzung Georgiens abscheuliche Taten.

Einzelne Schauplätze, die das Böse fördern, sind der korrupte Hof, die Marinelli und Wurm, aber auch Reinhart Fuchs negativ beeinflussen. Weiter sind hier der Sündenpfuhl Amsterdam zu nennen, in dem der Kaufmann sein Unwesen treibt, sowie der Wald, in dem sich im Märchen die Hexen aufhalten, was aber wiederum auf die Einsamkeit hindeutet, die ebenfalls das Böse fördert²³.

4.2.7 Die Einstellung der Bösewichter zu ihren Taten – «individualpsychologische» Analyse

Hier wird anhand folgender Fragen untersucht, wie die Bösewichter zu ihren Taten stehen: Steigert das Böse das Selbstwertgefühl der Bösewichter? Sind sie böse aus Gewohnheit? Machen sie eine Veränderung, einen Reifeprozess durch? Verkörpern sie das pure Böse, oder verüben sie Böses ohne Motiv? Zu welchen Typen des Immoralismus gehören sie? Sind sie Fanatiker oder Idealisten?

Pieper schreibt, normalerweise gebe das Gute dem Leben einen Sinn, mache es erträglich. Das Böse könne jedoch einen verbotenen Genuss verschaffen, da es z. B. dem Verbrecher erlaube, sich als Herr der Welt zu fühlen, da seine Lust an Grausamkeit, an Vernichtung mit dem Abstand zum Guten wachse und er durch Steigerung dieser Spannung sein Selbstwertgefühl zu potenzieren vermöge.²⁴ In diese Kategorie gehören Reinhart Fuchs, Herr Neithart, Till Eulenspiegel, der Kaufmann sowie Coppelius/Coppola, die Freude an ihrem bösen Tun empfinden und auf diese Art wohl auch ihr Selbstwertgefühl steigern; dasselbe gilt wahrscheinlich auch für Marinelli und Wurm. Sicher keine Freude empfinden jedoch Sefira, Andergast und Waremme, die eher getrieben wirken.

Ebenfalls sind fast alle meine Bösewichter böse aus Gewohnheit, beispielsweise hat der Nihilist Waremme-Warschauer, da er an nichts glaubt, auch nichts zu verlieren. Ausnahmen bilden Genelûn, Wolframs Keie und der Hellebardier, die in ihre Lage förmlich hineingestossen worden sind. Hagen dagegen ist böse aus Machtbewusstsein, aber auch als guter Diener seiner Herren.

Auch macht kaum einer meiner Bösewichter eine Veränderung durch, geschweige denn einen Reifeprozess – sie sind und bleiben böse. Im Gegenteil verändert sich Genelûn zum Schlechten hin, und Warschauer wird zum selbstgenügsamen Nihilisten. Ausnahmen bilden lediglich die Vogelnestträger, die beide geläutert werden, der Kaufmann allerdings erst bedingt durch seine Verwundung.

Bei Shakespeare gibt es einige Figuren, deren Motive unklar sind und die auch als Person nicht leicht einzuordnen sind. So ist etwa Richard III., der böseste Charakter bei Shakespeare, leicht verkrüppelt. Woher dieses Gebrechen kommt oder was es genau ist, wird jedoch nicht erwähnt – er verkörpert schlechthin das pure Böse.²⁵

Ebenso wenig erfährt man über Fähnrich Jago in *Othello*, so kann er etwa nie definitiv einer bestimmten Stufe in der gesellschaftlichen Hierarchie zugeordnet werden. Jago hat die «Philosophie eines Krokodils», der darauf bedacht ist, alles Höherstehende zu sich herabzuziehen.²⁶

²³ Vgl. 6.3.1.2 Projektion, S. 224.

²⁴ Pieper: *Gut und Böse*, S. 120f.

²⁵ Vgl. 4.1.1.2 Äusserliche und innerliche Verkrüppelung, S. 29.

²⁶ Hamblock: Nachwort zu *Othello*, S. 257. Hamblock zitiert Flatter, Richard: *The Moor of Venice*. London, 1950.

Im Unterschied zum Sekretär Wurm und Marchese Marinelli handelt Jago jedoch aus eigenem Antrieb und nicht abgesegnet von einer höhergestellten Person. Marinelli ist auch nur ein Werkzeug des Prinzen und besitzt kaum Eigeninteressen, ausser vielleicht jene, seiner Privatfehde gegen Appiani zu frönen.

Das pure Böse verkörpern ebenfalls Reinhart Fuchs und Coppelius/Coppola, auch handeln sie böse ohne eigentliches Motiv. Daneben ist der vom Teufel getriebene Genelûn gleichfalls – zumindest für den Erzähler – das pure Böse, jedoch hat dieser ganz eindeutige Motive. Auf der anderen Seite gehören die liebeskranken Chach Abas und Sefira sowie die psychologisch gebrochenen Andergast und Waremme-Warschauer kaum in diese Kategorie.

Milo schreibt, das rein Diabolische sei ein Idealtypus des Bösen, der in Wirklichkeit nicht vorkomme.²⁷ Auch gibt es unter meinen Figuren zwar nur wenige pure böse – ihres üblen Tuns bewusst sind sich jedoch praktisch alle. Ausnahmen bilden lediglich Keie, der allzu sehr von seinem Tugendverständnis durchdrungen ist, und vielleicht Sefira, die mit einem Tunnelblick nur das eine Ziel hat, nämlich Joseph zu erobern.

Milo unterscheidet, grob gesprochen, zwei Typen von Lasterhaftigkeit – jene, die aus einem Mangel an moralischem Wissen entstammen, und jene, die einem Defekt des Willens entspringen:

Die meisten meiner Bösewichter sind ersterer Kategorie zuzurechnen: Die «Schlimmsten» sind Reinhart Fuchs, Coppelius/Coppola und Marinelli, die «perverse Immoralität» besitzen infolge einer schlechten Moral. «Amoralische Handlungen» infolge gar keiner Moral betreiben Wurm und Chach Abas. Lediglich «moralisch nachlässig» schliesslich sind Sefira, Keie und Genelûn infolge unzureichender Beurteilung eines Sonderfalls.²⁸

In letztere Kategorie «Immoralität aufgrund eines Defekts des Willens» dagegen können nur wenige gezählt werden: «Moralische Indifferenz» besitzen Waremme, Hagen und der Kaufmann, weil sie sich nicht um Moral kümmern. «Genuine moralische Schwäche» finde ich bei keinem meiner Bösewichter, denn keiner würde lieber anders handeln. Dagegen weist Andergast wohl «präferentielle Immoralität» auf, weil er es rational vorzieht, anders als moralisch zu handeln.

Auch der Fanatiker, der moralische Rücksichten und Hemmungen ignoriert und durch seinen hohen Idealismus zur Inkarnation des Bösen ohne Schwächen wird, kann dem perversen Immoralismus zugerechnet werden. Der Fanatiker neigt zu einer Gewalt mit gutem Gewissen und hält unbeirrbar an einem hohen moralischen Selbstbild fest. Das Fernziel des Fanatikers ist nicht die Herbeiführung von Kompromissen oder der Übergang zu Verhandlungen, sondern die Vertreibung oder Vernichtung des Feindes – die Rache ist ihm heilig. Er verliert jede Distanz zu seinen moralischen oder politischen Projekten – sein einziges Projekt wird verabsolutiert und über alles andere gestellt.

Eindeutige Fanatiker sind die Liebeskranken Chach Abas und Sefira sowie die beiden Zucht-und-Ordnung-Fanatiker Wolframs Keie und Andergast. Daneben verrät Genelûn, der sich von seiner Umgebung verraten fühlt, seinerseits gleich die ganze christliche Sache. Ähnlich fanatisch erscheinen Waremme in seinem Werben um Anna Jahn sowie sein Gegenspieler Etzel in seinem Gerechtigkeitssinn.

²⁷ Vgl. Wolf: *Das Böse als ethische Kategorie*, S. 16–20, S. 201 (Fussn. 5 zu Kapitel 1). Wolf verweist auf Milo, Ronald D.: *Immorality*. Princeton, 1984.

²⁸ «Moralisch nachlässig» würde Noam Chomsky wahrscheinlich einen Fehler der Performanz, nicht der Kompetenz nennen. Zu dieser Gruppe kann wohl auch Eichmann gezählt werden, von dem Arendt (*Eichmann in Jerusalem*, S. 57) schreibt, ihn habe schiere Gedankenlosigkeit, gepaart mit Wichtigtuerei und Prahlerie, zugrunde gerichtet und ihn dafür prädisponiert, zu einem der grössten Verbrecher des Dritten Reichs zu werden.

Dem Fanatiker diametral gegenübergestellt ist der Idealist mit seinen guten Absichten. Der Einzige unter meinen Bösewichtern, der diesen Namen wirklich verdient, ist wohl der Hellebardier. Es lässt sich allerdings fragen, ob nicht vielleicht auch Andergast am Anfang seiner juristischen Laufbahn einmal höhere Ziele hegte. Dagegen meint von meinen Bösewichtern wohl nur Hagen, er handle gut, d. h. im Interesse dessen, was er für die Sache der Burgunden gut hält. Till Eulenspiegel wiederum handelt für die ›Schauseite‹ gut, als Aufklärung für das Publikum, so wie z. B. auch Reinhart Fuchs und Herr Neithart zeigen, wovon man sich hüten soll.²⁹

4.2.8 Schwerpunktstörungen: Paranoia – ›medizinische‹ Analyse II

Das ›Böse‹ wird laut medizinischer Psychologie von psychischen Störungen, Neurosen, Psychosen, Schizophrenie begünstigt. Ich untersuche nun, wie der ›paranoide Typus‹, eine der fünf Formen der Schizophrenie, bei meinen Bösewichtern festzustellen ist. Paranoiker finden sich unter meinen Bösewichtern nämlich gleich einige.

Paranoiker zeigen keine Handlungsfreiheit, sie unterstellen ihr Handeln fremden Mächten und leiden an komplexen und systematischen Wahnvorstellungen, die sich um eine bestimmte Thematik drehen. Das Denken wird unlogisch, Halluzinationen treten auf, was sich etwa an Veitel Itzig beobachten lässt, der mit seinem – ungerechtfertigten? – ständigen und alles beherrschenden Misstrauen gegen andere paranoid erscheint, vor allem jedoch als er sich nach dem Mord an Hippus von dessen Erscheinung verfolgt fühlt.

Das Krankheitsbild ›Verfolgungswahn‹, nach dem die Betroffenen sich ständig ausspioniert und als Opfer eines Komplotts fühlen sowie befürchten, sie seien in Lebensgefahr, trifft zwar auf keinen meiner Bösewichter zu, aber dafür umso mehr auf Nathanael, das Opfer von Coppelius/Coppola. Diese machen ihn neurotisch und schizophren – bzw. sie sind eine Ausgeburt von Nathanaels Schizophrenie.

Die Diagnose ›Grössenwahn‹, bei der die Betroffenen glauben, von besonderer Wichtigkeit und Bedeutung zu sein, passt auf Waremme, jedoch nur in begrenztem Mass: Dies deshalb, weil ihm erstens der Verfolgungswahn abgeht, den grössenwahnsinnige Personen oft kennen, und er zweitens ja wirklich eine, zumindest lokale, Berühmtheit ist. Des Weiteren sagt er von sich selbst auch – bescheidenerweise? –, er sei kein Christus.

Sefira leidet zwar unter ›Eifersuchtswahn‹³⁰. Dass es sich dabei aber um eine Paranoia handelt, ist jedoch eher unwahrscheinlich, denn die Charakteristik der Krankheit, wonach die Betroffenen grundlos davon überzeugt sind, von ihren Partnern betrogen zu werden, und Belege erfinden, die ihre Theorie stützen und den ›Wahrheitsgehalt‹ ihrer Wahnvorstellung beweisen, ist bei Sefira nicht vorzufinden.

Personen mit einer paranoiden Schizophrenie zeigen tendenziell keine desorganisierten Verhaltensweisen, stattdessen wirkt ihr Verhalten eher ernst und förmlich. Als ein solcher Fall kann z. B. Andergast genannt werden, der sowohl sein eigenes Leben als auch dasjenige seiner Umgebung bis ins Detail kontrolliert, daneben aber äusserst freudlos wirkt.

4.2.9 Persönlichkeitsstörungen im DSM-IV: der antisoziale Typ

Psychologen brauchen anstatt des Begriffs des ›Bösen‹ lieber das soziale Konzept der Gewalt und das psychologische Konzept der ›Aggression‹. Die meisten meiner Bösewichter legen auch wirklich ein äusserst aggressives, gewalttätiges soziales Verhalten an den Tag: Sie schrecken vor nichts zurück.³¹

²⁹ Vgl. 4.3.2 Bösewichter und das Publikum – ›rezeptionsästhetische‹ Analyse, S. 68.

³⁰ Vgl. 4.1.5.3.2 *invidia*, S. 44.

³¹ Vgl. 4.1.2 Taten – ›behavioristische‹ Analyse, S. 31.

Das DSM-IV, der diagnostische und statistische Leitfaden der *American Psychiatric Association*, erfasst mehrere unterschiedliche Typen von Persönlichkeitsstörungen: Die erste – und für meine Zwecke wichtigste – Kategorie ist der <antisoziale> Typ. Zum antisozialen Typ können alle meine Bösewichter gezählt werden – selbst auf Hagen, den guten Führer der Nibelungen, trifft dies zu, zumindest Kriemhild gegenüber.

Die beiden typischsten Merkmale einer antisozialen Persönlichkeitsstörung sind mangelnde Empathie und Anteilnahme für andere sowie das Fehlen von Scham- und Schuldgefühlen: Antisoziale Persönlichkeiten empfinden keine Gewissensbisse bei ihrem Tun, wie verwerflich dieses auch sein mag. Fast ausschliesslich wird es durch ihre eigenen Bedürfnisse bestimmt. Sie verhalten sich ausserdem impulsiv, suchen nach einer unmittelbaren Befriedigung ihrer Bedürfnisse und können Frustrationen nicht ertragen.

Menschen mit Neigung zu impulsiver, emotionsgeleiteter Aggression bekommen beim kleinsten Anlass einen Wutanfall. Beispiele unter meinen Bösewichtern hierfür sind der Hellebardier, Chach Abas, Sefira und die Märchenfiguren.

Dagegen begehen Menschen mit Neigung zu instrumenteller, d. h. zielgerichteter und wissensbasierter Aggression vorsätzlich Gewalttaten. Zu diesen gehören die meisten anderen meiner Bösewichter: Hagen, Wolframs Keie, Herr Neithart, Till Eulenspiegel, der Kaufmann, Marinelli, Wurm, Coppelius/Coppola, Andergast und Waremme-Warschauer.

Sowohl impulsiv als auch instrumentell aggressiv sind Reinhart Fuchs und Genelûn (zunächst handeln sie im Affekt, dann zielgerichtet) und Veitel Itzig (normalerweise instrumentell, beim Mord an Hippus jedoch handelt er impulsiv).

Nebst diesen zwei Formen aggressiven Verhaltens sind antisoziale Persönlichkeiten auch durch eine grosse Gewandtheit im Lügen, ein Bedürfnis nach Nervenkitzel ohne Rücksicht auf Verluste sowie die Unfähigkeit, das Verhalten nach einer Bestrafung zu verändern charakterisiert. Solche Menschen können sehr attraktiv, intelligent und charmant sein – mit ihrem oft grossen Geschick bei der Manipulation anderer Menschen sind sie gute Schwindler und Hochstapler. Diese Charakterisierung passt auf Reinhart Fuchs, Marinelli, Herrn Neithart sowie den Kaufmann.³²

Wenn sie gefasst werden, sind die Reuebekundungen antisozialer Persönlichkeiten so überzeugend, dass sie oft einer Bestrafung entgehen und eine neue Chance bekommen, die sie aber selten nutzen. (Marinelli, der zwar ohne Bestrafung davonkommt, kann hier aber nicht als Beispiel dienen: Dieser Umstand hat aber wohl eher mit den Zeitumständen zu tun, glaubt die Aufklärung doch an das Gute im Menschen.)

Aggressives, antisoziales Verhalten kommt laut psychologischer Forschung von einem längeren Aufenthalt im kriminellen Milieu, dem Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Status, dem Verlust des Kontakts zur Realität und der Unfähigkeit, seine Impulse zu steuern, Faktoren, die alle auf Veitel Itzig passen. Allerdings ist von weiteren Einflüssen für aggressives, antisoziales Verhalten wie von biologischen Einflüssen, einer schwierigen Eltern-Kind-Beziehung etc. bei meinen Bösewichtern nichts zu bemerken.

Kommen wir zu den anderen Persönlichkeitsstörungen im DSM-IV: Einige, z. B. Hartmanns Keie und Waremme, in geringerem Masse auch Till Eulenspiegel, haben eine histrionische Persönlichkeitsstörung, d. h. ein ständiges intensives Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Anerkennung, das sie etwa durch dramatische Auftritte und Verführung ausleben. Reinhart Fuchs ist ausserdem noch narzisstisch veranlagt: Arrogant betont er die eigene Grandiosität und beutet andere aus.³³

³² Vgl. 4.1.5.1.1 *prudencia*, S. 40, sowie 4.1.2.5 Verführer, Manipulatoren, Intriganten, S. 33.

³³ Vgl. 4.1.5.1.2 *caritas*, S. 41.

Andergast dagegen leidet gleich unter mehreren Persönlichkeitsstörungen: Offensichtlich handelt er zwanghaft; durch seinen extremen Perfektionismus ist er höchst rigide im Handeln und in sozialen Beziehungen. Jedoch hat er auch eine schizoide – mit seinem chronischen Desinteresse an zwischenmenschlichen Beziehungen, seiner emotionalen Kälte – und wohl ausserdem eine selbstunsichere Persönlichkeitsstörung, die charakterisiert ist durch Vermeidung und Einschränkung sozialer Interaktionen, hervorgerufen durch die ständige Sorge, kritisiert zu werden.

Sefira scheint nicht nur ein typisches Beispiel für pathologische Eifersucht zu sein³⁴, sondern auch der Prototyp für eine Borderline-Persönlichkeitsstörung. Ihre Symptome wirken wie aus dem Lehrbuch: «Ein Schlüsselmerkmal der Borderline-Persönlichkeitsstörung ist eine auffällige Instabilität. Die Stimmung der betroffenen Menschen unterliegt ständigen Schwankungen. Das zeigt sich in einem Wechsel von depressiven Phasen, Angstattacken und Wutgefühlen, die häufig ohne ersichtlichen Grund auftreten. Auch das Selbstbild dieser Personen ist sehr labil, manchmal haben sie Perioden extremer Selbstzweifel, wenig später verfallen sie in eine völlige Selbstüberschätzung. Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind besonders instabil. So kann die Idealisierung einer Person ohne Anlass in Verachtung umschlagen.»³⁵ Darüber hinaus scheint Sefira unter einer schizotypischen Persönlichkeitsstörung zu leiden, die sich in chronisch gehemmtem oder unangemessenem emotionalem und sozialem Verhalten, verwirrtem Denken und gestörter Sprache äussert.

Lediglich die dependente Persönlichkeitsstörung mit dem ihr eigenen tief greifenden Abhängigkeitsbedürfnis, dem Wunsch nach Fürsorge und der Furcht vor Ablehnung lässt sich bei keinem meiner Bösewichter feststellen.

4.2.10 Das Böse im Märchen – «poetologische» Analyse

Das Böse im Märchen ist sehr vielseitig, steht doch die Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse im Zentrum der meisten Märchenhandlungen. In Schwarz-Weiss-Manier verteilt das Märchen Gut und Böse auf verschiedene Gestalten, wobei laut Steffen psychologisch gesprochen die verschiedenen Gestalten verschiedene Kräfte innerhalb der Gesamtpersönlichkeit des Menschen darstellen.³⁶

In ihren Übeltaten gehen die Bösewichter im Märchen normalerweise grausam vor, mit aller Kraft, oft auch ohne Rücksicht auf eigene Verluste – und nicht etwa sorgfältig planend. Die «Schädiger», Antagonisten und Gegner des Helden bewegen zwar die Handlung, sie erreichen jedoch mit all ihren Unternehmungen schliesslich genau das Gegenteil von dem, was sie wollen: Ihre Intrigen reichen den Helden zum Vorteil und bringen den Opfern Gutes statt Böses. Das Böse zerstört sich dann auch meistens selbst, denn am Schluss gehen die Übeltäter an ihren eigenen Manövern zugrunde: Sie müssen für ihr Tun mit dem Leben büssen.

Das Böse hat im Märchen damit jene Funktion, die Goethe mit den Worten seines Mephisto umschreibt: «Ich bin der Geist, der stets verneint», der «stets das Böse will und stets das Gute schafft».³⁷

Bei der Unterscheidung nach Typen von Bösewichtern fällt auf, dass diese innerhalb ihrer Gruppe immer dieselben Motive haben.

Die hässlichen Stiefmütter und -schwestern sind voller Neid. Sie können die Schönheit der angeheirateten Töchter einfach nicht ertragen, darum werden diese – unversöhnlich und uner-

³⁴ Vgl. 4.1.5.3.2 *invidia*, S. 44.

³⁵ Atkinson et al.: *Hilgards Einführung in die Psychologie*, S. 548.

³⁶ Steffen: *Drachenkampf*, S. 202–204. Vgl. 4.1.4.1 Schatten, S. 37.

³⁷ Goethe: *Faust*, V. 1338 u. 1336, S. 39. Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 149f. u. 182f. Vgl. ausserdem 6.2.4 Der Teufel, S. 204.

bittlich – geschlagen, man gibt ihnen nichts zu essen, stellt ihnen unlösbare Aufgaben oder sorgt (direkt oder indirekt) für ihren Tod. Als Laster kommen bei den Stiefmüttern und -schwestern neben dem Neid Zorn, Stolz, Habgier, Ehrgeiz und auch Faulheit zum Tragen.

Fast dasselbe gilt für die missgünstigen älteren Geschwister: Sie sind neidisch auf den Erfolg, der dem jüngsten nur so in den Schoss fällt, also üben sie Rache, sie erpressen, verleumden, schmücken sich mit fremden Federn oder werden auch zu Mördern.

Die Hexen, Dämonen in Menschengestalt, erscheinen noch vielschichtiger: Neben ihrer Eifersucht, ihrem Misstrauen und ihrer Habgier haben sie kannibalische Züge.

Die Bauern in den Schwänken dagegen kommen zwar ohne besondere übersinnliche Kräfte aus, erscheinen aber gerade aus diesem Grund in ihrer Bosheit speziell unsympathisch.

Dagegen ist der Teufel im Märchen eher menschlich: Oft erscheint er als Richter, der Missstände ahndet; andernfalls ist er – ein eher dummer Teufel – immer darauf aus, Menschen zu holen, was ihm aber wegen ergriffener Vorsichtsmassnahmen oft nicht gelingt.

Bei den übrigen Figuren im Märchen ist die Gier wichtig, sei es nach Geld, nach Macht oder z. T. sogar nach Menschenfleisch, ausserdem spielen die Rache und das Misstrauen eine grosse Rolle. Sehr oft tritt im Märchen aber auch Bosheit ohne Motiv auf. Wahrscheinlich dient diese vor allem dazu, den Plot voranzutreiben. Zu bemerken bleibt, dass List und Schlaueheit im Märchen meist mit böse gleichgesetzt wird, die unschuldige Gottesfürchtigkeit (bzw. Dummheit) dagegen gut erscheint.

4.3 Coping strategies

Hier geht es um die Frage, wie sowohl die Charaktere als auch Leser mit dem Bösen umgehen. Was für ein Umgang mit dem Bösen wird erwartet? Wie gehen die Texte mit den Bösewichtern um, und wer bestreitet ein *coping*? Welche Bewältigungsformen oder -strategien für das Böse gibt es: Wird es ausgelacht, wird es an den Rand gedrängt oder gar zerstört? Oder aber wird es – wie in der Romantik – mit Vorliebe gezeigt? Oder eignen sich die Bösewichter gar als Identifikationsfiguren? Ich gehe hier ausserdem der Frage nach, was für Schwächen die Bösewichter haben bzw. welches die Gründe für ihr Scheitern sind.

Es gibt in den Texten verschiedene Instanzen, die ein *coping* bestreiten können: der Bösewicht, die Mitfiguren, die ausgleichende Gerechtigkeit innerhalb des Textes, d. h. die Erzählerinstanz, das Weltbild hinter dem Text, sowie das Publikum selbst.

Die Zuweisung einer Ursache (*aitia*) ist ebenfalls als eine *coping strategy* zu werten, insofern als das Publikum hierbei die Bosheit einer Figur bewältigt.

4.3.1 Bewältigung des Bösen auf der Figurenebene – <textinterne> Analyse

4.3.1.1 Der Bösewicht

Die Bösewichter haben selbst oft Strategien, um das Böse zu bewältigen. Sie können etwa wegen eines schlechten Gewissens Schuld fühlen und persönliche Verantwortung übernehmen, oder sie bekämpfen selbst das Böse in anderen. Diese bestreiten ein *coping* in einem negativen Sinne, indem sie nämlich als Nemesis ihre Mitfiguren drangsaliieren oder als Sündenböcke in die Wüste schicken.

Nach Freud ist das Böse zunächst als etwas durch die Eltern oder später durch die Gesellschaft Verbotenes gekennzeichnet, das bei Entdeckung durch Strafe, z. B. Liebesverlust, geahndet wird. Deshalb existiere eine <soziale> Angst davor, Böses zu tun und von einer Autorität dabei ertappt zu werden. Später erfolge die Verinnerlichung dieser Angst als Schuldgefühl, wobei das Über-Ich oder Gewissen als innere Autorität die nach und nach internalisierten, erlernten Normen der äusseren Autoritäten wie Eltern oder Gesellschaft vertrete, selbst wenn keine Entdeckung drohe.

Böses zu tun heisst gemäss Freud entgegen einer erlernten Gewissensforderung oder äusseren Strafandrohung einer Triebregung nachzugeben; es nicht zu tun, bedeutet Triebverzicht. Die meisten meiner Bösewichter handeln ohne Rücksicht auf Verluste, und sie übernehmen für ihre Taten – mit Ausnahme des Hellebardiers und Hagens – auch keine Verantwortung. Sie kennen meist weder die erwähnte <soziale> Angst noch Schuldgefühle, und tun damit für den Rezipienten das, was er selbst nicht darf.¹

Die Einzigen unter meinen Bösewichtern mit einem schlechten Gewissen sind Veitel Itzig, Andergast und natürlich der Hellebardier – symbolisch wohl daran ersichtlich, dass diesem von Geistern übel mitgespielt wird, nachdem er einen Pfarrer, der sich mit Lügen an eine Frau herangemacht hat, kurzerhand auf den Mist geworfen hat. Als Gegenbeispiel braucht Genelün erst recht kein schlechtes Gewissen zu haben, kann er sich doch auf seine Fehdeansage beziehen.

Ein Beispiel für einen Bösewicht, der die gerechte Strafe akzeptieren kann und die Sühne durch Strafe sucht, ist Raskolnikov in Dostojewskis *Verbrechen und Strafe* (früher *Schuld und Sühne* betitelt). Das unterscheidet ihn etwa von Dorian Gray, der keine Schuld und Verantwor-

¹ Vgl. *spes* unter 4.1.5.1.3 Die restlichen Tugenden, S. 42, sowie Freuds <Fest>-Begriff unter 4.3.2.3 Katharsisangebot für das Publikum, S. 70.

tung anerkennt und so auch weder Strafe noch Gnade oder Vergebung akzeptieren kann.² Dasselbe gilt für meine Bösewichter, auch sie können die Strafe nicht akzeptieren, am wenigsten wohl Genelûn und Warschauer, die vollkommen uneinsichtig bleiben.

Daneben gibt es einige wenige Bösewichter, die selbst das Böse bekämpfen und zu bewältigen suchen: Auf der einen Seite Hagen, der das Böse in Kriemhild bekämpft, auf der anderen Seite Figuren wie der Hellebardier, Herr Neithart und Till Eulenspiegel, die als Produkt der verkommenen Gesellschaft erscheinen, deren Schattenseiten sie aufzeigen und deren Missetaten sie rächen.

Letztere kommen als Nemesis über ihre Mitfiguren, als unheimliche regulierende Rache-macht: der Hellebardier als Unsichtbarer über seine lasterhafte Umgebung, Herr Neithart über die anmassenden Bauern und Till Eulenspiegel z. B. über selbstgerechte Handwerker. Weitere Beispiele für Nemesis-Figuren sind Coppelius/Coppola für Nathanael, Andergast u. a. für Maurizius und Camill Raff sowie Reinhart Fuchs für die anderen Tiere.³

Einzelne Bösewichter behandeln ihre Widersacher als Sündenböcke, wie das etwa bei den bösen Märchenfiguren mit den missliebigen Stieftöchtern bzw. jüngeren, erfolgreicherer Geschwistern zu beobachten ist, die den Kopf für etwas hinhalten müssen, was sie nicht getan haben. Der Begriff <Sündenbock> aus Levitikus 16,21f. zeigt die Sündenvergebung im jüdischen Glauben, wonach die Sünden des Volkes Israel durch den Hohepriester symbolisch auf einen Ziegenbock übertragen werden. Mit dem Vertreiben des Bocks in die Wüste wurden diese Sünden mitverjagt. Am besten passt der Begriff auf Etzels Lehrer Camill Raff – nachdem er Andergast belehrt, es gebe noch einen höheren Begriff als den juristischen, schickt ihn der Oberstaatsanwalt fast buchstäblich in die Wüste. Dasselbe Schicksal erleidet auch Sophia Andergast, die von ihrem Ex-Mann ins Exil verbannt wird.

4.3.1.2 Die Mitfiguren

Es folgen Beispiele, wie ein weiteres *coping* innerhalb des Textes geschieht, diesmal durch die Mitfiguren: wieder als Nemesis, mit einem Zauberwettkampf oder einem Kampf, in dem der Bösewicht besiegt wird.

Mehr noch, als dass die böse Figur für den Helden eine Nemesis ist, gibt es in meinen Texten <gute> Nemesis-Figuren, die den Bösewicht nicht in <Frieden> lassen und letztendlich dafür verantwortlich sind, dass dieser zugrunde geht. So wird Parzival eine Nemesis für Keie, Catharina für Chach Abas, Joseph für Sefira, Anton Wohlfahrt und der tote Hippius für Veitel Itzig sowie Anna Jahn für Waremme. Daneben stellt auch Kriemhild für Hagen eine – allerdings böse – Nemesis-Figur dar.

Das lasterhafte Tun, für das meine Bösewichter verantwortlich zeichnen, muss – wir sind nicht im richtigen Leben – bestraft werden, darum bezahlen viele von ihnen am Ende mit ihrem Tod: In der Literatur werden Bösewichter damit – ganz im Gegensatz zur Psychologie – nicht therapiert (das wäre auch ein *coping*), sondern meistens ausgelöscht.

Durch seine Mitfiguren wird etwa der Verräter Genelûn nach einer Gerichtsverhandlung gevierteilt, während seine Verbündeten, die heidnischen Spanier, vernichtend geschlagen werden. Auch die Märchenfiguren erleiden einen oft äusserst qualvollen Tod. Hagen dagegen wird zwar von Kriemhild enthauptet, er trägt aber nichtsdestotrotz den moralischen Sieg davon – in Hagen agiert das Böse ja auch im Dienst der burgundischen Sache. Keie daneben wird verwundet bzw. aus der Gesellschaft ausgeschlossen.

Es gibt neben dem *coping*, das Böse mit brutaler Gewalt zu eliminieren, das Verfahren, es mit Witz, Intelligenz und Wissen zu überlisten. Dieser Archetyp des Zauberwettkampfs ist in

² Wolf: *Das Böse als ethische Kategorie*, S. 65.

³ Vgl. 4.1.5.3.1 *superbia*, S. 44, sowie 4.2.1 Verbindung zum Teufel – <mythische> Analyse, S. 50.

nahezu allen Gesellschaften und auf allen Kulturstufen zu finden. Auch im Märchen ist er ein beliebtes Thema.⁴ Ein Beispiel in meinen Texten hierfür ist Etzel Andergast, der eine Art Kampf des Intellekts mit Warschauer in Berlin versucht.

Ein weiteres Symbol für die Auseinandersetzung mit dem Bösen (auf sehr unterschiedlichen Ebenen), ein archetypisches Bild für den lebensbedrohlichen Konflikt zwischen dem Ich-Bewusstsein und den ungezähmten, verschlingenden Kräften des Unbewussten, ist der Drachenkampf. Hier fungiert der Drache als Symbol des Bösen allgemein.⁵ Meine Bösewichter sind zwar keine Drachen, aber etliche kämpfen gegen einen Vertreter des «Guten», und Folgende werden auch besiegt: Hagen, Hartmanns Keie und manche Märchenfiguren. Ausserdem wird – im übertragenen Sinn – auch Chach Abas von der ohnmächtigen Catharina besiegt und in Ketten gelegt, und Sefira stirbt ebenfalls nach vergeblichem Liebeswerben bzw. -kampf. Siegreich aus dem Kampf gehen dagegen Herr Neithart und Coppelius/Coppola hervor; Marinelli daneben entgeht durch den Mord an Appiani dem drohenden Duell.

4.3.1.3 Die ausgleichende Gerechtigkeit innerhalb des Textes

In den meisten Texten geschieht das *coping* durch eine ausgleichende Gerechtigkeit, in der sich hinter dem Text die Erzählerinstanz bzw. das Weltbild manifestiert.

Im Märchen werden die Bösewichter zwar meistens getötet, sie werden jedoch so gut wie nie vom Helden selbst bestraft – das besorgen entweder Nebenfiguren oder Jenseitige. Daneben gibt es im Märchen aber auch den Glauben und die Hoffnung, dass das Böse an sich selbst zugrunde gehe.

Viele meiner Bösewichter bezahlen ihre bösen Taten mit ihrer Seelenruhe. Chach Abas ist verzweifelt, und Sefira stirbt – schwermütig – nach zehn Jahren ergebnislosen Sehns. Und der Parvenu Veitel Itzig, kurz vor seinem Tod ein erfolgreicher und in zwielichtigen Kreisen sogar angesehener Kaufmann, spielt vor sich selbst den Mord an Hippius herunter und ertrinkt wahnsinnig an der Stelle, wo er seinen Kompanion umgebracht hat.

Auch andere fallen dem Wahnsinn anheim: Wurm will anlässlich seiner Verhaftung seinen Komplizen Walter mit sich nach unten reissen. Und Wolf von Andergast wird wahnsinnig, als er plötzlich sein ganzes System gegen sich gerichtet sieht, sich auch sein Sohn Etzel von ihm abwendet und er sein ganzes falsch geführtes Leben sowie das Ausmass seiner Einsamkeit erkennt.

Daneben gibt es solche, in deren Leben es zwar eine Zäsur gibt, allerdings eine nicht allzu dramatische: Die Vogelnestträger werden geläutert und empfinden Reue, der Kaufmann jedoch erst nach seiner Verwundung. Daneben wird Wolframs Keie schwer verwundet, während sein Pendant bei Hartmann lächerlich dasteht, gemassregelt und aus der Artusgemeinschaft ausgeschlossen wird. Nur von seinem Gefährten, dem Teufel, wird Keie schliesslich vor dem Tod bewahrt – dies wohl eine *façon de parler*. Auch Marinelli wird zwar vom Hof vertrieben, sonst geschieht ihm jedoch nichts.

Sich weitgehend selbst zu bestrafen scheint Warschauer, der zum Nihilisten wird, sein Selbst ausschaltet und in Berlin dahinvegetiert. Alle fünfzehn bis zwanzig Minuten wäscht er sich umständlich die Hände – wie um das Verbrechen und den Meineid wegzuwaschen, die an

⁴ von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, 256 u. 272.

⁵ Steffen: *Drachenkampf*, S. 7–9, 11f. u. 30. Jung macht darauf aufmerksam, dass auch der den Drachen bekämpfende Held vieles mit dem Drachen gemeinsam hat oder Eigentümlichkeiten von ihm übernimmt, wie zum Beispiel die Unverwundbarkeit, die Schlangenaugen und anderes. Auch kann er, wenn er mit dem Drachenblut seine Zunge berührt, die Sprache der Vögel verstehen, was ihm das Leben rettet. (Steffen [S. 30] verweist auf Jung: *Symbole der Wandlung, Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Olten/Freiburg i. Br., 1977 [= Gesammelte Werke; V], S. 468.)

Die einzige Figur in meinem Textkorpus, die einen Drachen besiegt und durch das Bad in dessen Blut – beinahe – unverwundbar wird, ist Siegfried.

ihnen haften. Er will von Gerechtigkeit nichts wissen und wehrt sich als Bösewicht und Lotterbube, als Wurm aus *Kabale und Liebe* dazustehen. Schliesslich zieht er uneinsichtig in den Osten zurück, wo er hergekommen ist. Wie Andergast ist Warschauer im tieferen psychologischen Sinne, nicht nach dem Gesetz der Justiz, ein «Verbrecher», wofür er auch büssen muss.

Man sieht, dass grundsätzlich das Böse an sich selbst zugrunde geht; aber in aller Regel trifft nur bei den Märchen zu, dass den Opfern am Ende sogar noch Gutes geschieht. In dieser Textsorte bewegen die Bösewichter zwar die Handlung, sie erreichen jedoch mit ihren Taten genau das Gegenteil von dem, was sie wollen, und bezahlen schliesslich mit ihrem Leben.

Nur im Märchen, z. B. in «Der Teufel mit den drei goldenen Haaren» (KHM 29), sieht man also ganz deutlich das Paradoxon des Bösewichts, der «stets das Böse will und stets das Gute schafft».⁶ Bei all meinen anderen Bösewichtern ist die Welt jedoch sicher nicht besser, als sie vorher war.

4.3.1.4 Schwächen: Gründe für das Misslingen der bösen Handlungen

In diesem Abschnitt geht es um die Frage, welche Schwächen die Bösewichter haben, was in ihren Vorhaben schiefgeht sowie welches die Gründe für dieses Scheitern sind.

Keine Schwächen kennen Reinhart Fuchs, Herr Neithart und Coppelius/Coppola, die wie das Jüngste Gericht über ihre Opfer kommen. (Reinhart Fuchs muss lediglich am Anfang Lehrgeld zahlen.) Sie alle bleiben so siegreich in ihrem bösen Tun wie Till Eulenspiegel, der für seine Streiche allerdings oft keine Mittel und Mühen scheut und der es für einen guten Streich auch auf sich nimmt, im Winter davongejagt zu werden.

Die Gründe, warum die anderen Bösewichter ihr Ziel nicht erreichen, sind vielfältig:

- Bei vielen sind die Gegenspieler zu stark: So werden die zu versessenen (besessenen) Märchenfiguren besiegt, ebenso Hartmanns Keie (von Erec), der überall unbeliebt ist und ausserdem unfähig, sich selbst und andere einzuschätzen.
- Genelûns Problem ist seine schwarz-weiße Weltsicht: Auf der einen Seite sieht er den guten Kaiser Karl, auf der anderen den in seinen Augen bösen Roland – die mit ihm verbündeten Spanier schliesslich wechseln von böse zu gut, werden jedoch von den Gottesrittern geschlagen.
- Anton Wohlfahrt kommt Itzig kurz vor dem Ziel, Rothsattels Gut zu erlangen, auf die Schliche: In einem *pas de deux*, vergleichbar mit einem Schachspiel oder einem Ringkampf, wird er von Wohlfahrt verhöhrt, nachdem ihm vorher schon Hippius in die Quere gekommen ist.
- Andergasts Welt dagegen gerät immer mehr aus den Fugen und bricht schliesslich ganz in sich zusammen: Zu keiner Emotion fähig und völlig ohne Freunde, fühlt er sich ohne Etzel erst recht einsam – da taucht nach zehn Jahren auch noch seine Ex-Frau Sophia plötzlich wieder auf, und er muss erkennen, dass Maurizius zu Unrecht im Gefängnis sitzt.

Schlechte Menschenkenner sind die «Verführer»: Chach Abas besitzt weder Vernunft noch Gewissen und merkt so nicht, dass seiner Angebeteten Catharina irdische Güter nichts sagen und sie mit dem Leben abgeschlossen hat. Auch Sefira verkennt Josephs Keuschheit: Diesen zu verführen, scheint Sefiras einziger Lebensinhalt – ihre Schwäche ist ausserdem, dass sie Angst davor hat, entdeckt zu werden, und viel zu lange wartet.

Wolframs Keie kann weder Parzivals Macht noch das Ausmass seiner eigenen Beleidigungen richtig einschätzen.

⁶ Vgl. 4.2.10 Das Böse im Märchen – «poetologische» Analyse, S. 62.

Die ›Hilfsteufel‹ dagegen vermögen nicht, die Verzweiflungstaten ihrer Gegenspieler zu antizipieren: Marinelli sieht nicht voraus, dass Odoardo seine Tochter ersticht, Wurm nicht, dass Ferdinand Luise und schliesslich sich selbst tötet. Marinellis Problem ist, dass er als Adliger ausser dem Prinzen jedermann verachtet und so Mitmenschen und Situationen allgemein oft falsch einschätzt, z. B. Odoardo oder als die Mutter ins Zimmer zu Emilia geht. Ausserdem erzählt er selbst Orsina zu viel, die eins und eins zusammenzählt. Wurm dagegen vertraut zu sehr auf die Loyalität des Präsidenten Walter, den er am Schluss mit sich ins Verderben reisen will. Ausserdem gewähren beider Komplizen, sowohl der Prinz als auch der Präsident, ihren Gegenspielern schon voreilig einen Blick in ihre eigenen Karten.

In anderen Fällen rächen sich die Taten der Bösewichter, es geht alles anders aus, als sie es vorausgesehen haben:

Die wegen Hagens Totschlags an Siegfried verwitwete und mittellose Kriemhild heiratet den Hunnenkönig Etzel und gewinnt auf diese Weise viel Macht. Hagen muss jedoch dem Gebot der *êre* und *triuwe* gehorchen und in den sicheren Tod reisen: So wird er zum tragischen Helden.

Waremme, der in seinem Ich-Rausch überall das Beste sucht, scheitert an Anna Jahn, und dann wendet sich auch noch alles ab vom «Freund eines Mörders». Auch er stürzt mitten im Höhenflug, seine Mäzene ziehen sich leise zurück, und Waremme muss untertauchen.

Auch für den Kaufmann geht einiges schief: Zunächst zerbricht seine Ehe wegen seines Besitzstrebens, dann flieht auch Esther vor ihm. Und nachdem er verzweifelt in den Krieg gezogen ist, wird er – in unsichtbarem Zustand – von Pferden überrannt.

4.3.2 Bösewichter und das Publikum – ›rezeptionsästhetische‹ Analyse

Kommen wir zur ›Schauseite‹⁷ der Handlungen, wo der Leser selbst ein *coping* bestreiten muss, z. B. durch Auslachen. Oder aber es geschieht gar kein *coping*, etwa wenn das Publikum einfach schockiert werden soll. In diesem Teil wird ausserdem geprüft, inwiefern die Bösewichter als Identifikationsfiguren dienen können. Haben sie Schwächen? Sind sie irgendwie menschlich? Oder machen Bösewichter einfach das, wovon das Publikum träumt, was es unbewusst will – als Katharsisangebot für jenes?⁸

4.3.2.1 Auslachen

Durch Auslachen, d. h. lachendes Vergnügen wird das Böse abgeschwächt, gemildert, an den Rand gedrängt. Innerhalb meiner Texte ist jedoch der Keie bei Hartmann unter meinen Bösewichtern die einzige eindeutig lächerliche Figur: Überall unbeliebt, wird er als boshaft sowie als Feigling verspottet und verhöhnt. Bei ihrer Umgebung nur schlecht gelitten sind auch Wurm und Veitel Itzig – zumindest ihren Opfern vergeht das Lachen über sie jedoch bald. Bei allen anderen wird man sich von vornherein hüten, sie auszulachen.

Dagegen kann natürlich von der Schauseite aus, d. h. von den Rezipienten, über das Missgeschick der Opfer von Herrn Neithart und Till Eulenspiegel, die törichten Bauern und Handwerksleute, herzlich gelacht werden.

In den Satiren *Reinhart Fuchs*, *Ring* und *Dil Ulenspiegel* soll der Rezipient allerdings ebenfalls schockiert werden und selbst urteilen, die Satire soll als Warnung dienen und will demnach kein *coping*. Deshalb sind die Protagonisten dieser Texte mit ihren Schandtaten auch

⁷ Der Begriff ›Schauseite‹ stammt aus Bauer, Gerhard: *Zur Poetik des Dialogs. Leistung und Formen der Gesprächsführung in der neueren deutschen Literatur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969 (= Impulse der Forschung; 1).

⁸ Vgl. 4.2.7 Die Einstellung der Bösewichter zu ihren Taten –(individualpsychologische) Analyse, S. 58.

erfolgreich: Reinhart Fuchs stürzt die Welt ins Chaos, und Till Eulenspiegel hat in seinen einzelnen Streichen Erfolg. Auch Herrn Neithart gelingt sein Unterfangen, den Bauern zu schaden: Einer stürzt sich, eine andere lacht sich tot, es gibt zahlreiche Verwundete, zwei werden auf kostspieligen Wegen zum Bischof bzw. Papst geschickt etc. – Herr Neithart selbst reitet dagegen unversehrt ganz einfach davon.

Auch in *Der Sandmann* triumphiert das Böse, indem Coppelius/Coppola Nathanaels Existenz zerstören, und in *Emilia Galotti* kommt Marinelli straffrei davon. Beides ist jedoch typisch für die jeweiligen Epochen: Die Romantik zeigt das Böse mit Vorliebe, und die Aufklärung glaubt an das Gute im Menschen.

4.3.2.2 Bösewichter als Identifikationsfiguren

Ein Umstand, der Bösewichter zu Identifikationsfiguren machen kann, ist die Erzählperspektive: Shakespeare etwa zeigt Richard III. bis gegen Schluss aus dem Blickwinkel des Schurken und verführt den Zuschauer so zu einer irritierend lustvollen Komplizenschaft mit diesem Bösewicht. Ausserdem lässt Richards extremes Allein- und Ausgestossensein, seine Abgetrenntheit von allen menschlichen, sozialen und metaphysisch-sittlichen Bindungen den Zuschauer sich grauslich-vergnügend mit ihm identifizieren. Er identifiziert sich also mit einem offensichtlich von Natur aus jeder menschlichen Gesellschaft ausgeschlossenen Krüppel, der seinen berechtigten Groll durch Ausnahmehandlungen zu kompensieren sucht, denn laut Freud fühlen wir, «dass wir selbst so werden könnten wie Richard, ja dass wir es im kleinen Massstab bereits sind».⁹

Die Bösewichter, mit denen sich der Leser wohl leicht identifizieren kann, sind der Hellebardier, der den Menschen und das menschliche Gewissen vertritt, sowie Till Eulenspiegel, der niemanden fundamental schädigt und den der Leser durch sein gesamtes Leben begleitet. Im Gegensatz zum Protagonisten taugen die restlichen Figuren in *Ein kurzweilig Lesen von Till Eulenspiegel* nicht zu Sympathieträgern, sind sie doch austauschbar und blosse Rollenbilder.

Die anderen unter meinen Bösewichtern dienen kaum als Identifikationsfiguren. Einerseits sind die meisten eher Randfiguren, andererseits erscheinen sie zu sehr einfach als Antagonisten des strahlenden Helden, aus dessen Perspektive zudem meist erzählt wird. Eine Ausnahme bildet der selbstlose, gute Führer Hagen, der um jeden Mann besorgt ist und als bedingungslos treuer Freund erscheint. Er kann als klares Beispiel für einen Bösewicht gelten, mit dem man sich als Leser identifizieren kann.

Es gibt aber andere Eigenschaften, die den Leser zur Identifikation mit Bösewichtern bewegen können. So ist beispielsweise Dorian Gray, auf den Wolf hinweist, keine völlig unsympathische Figur: Er ist nicht ganz konsequent, hat Schwächen, ursprünglich kennt er Reue und Gewissensbisse, er will in den Augen anderer nicht nur schön, sondern auch liebenswürdig erscheinen, d. h. er möchte beachtet und geliebt werden.¹⁰ Dieses trifft auf meine Bösewichter aber eher nicht zu.

Gar nichts Menschliches an sich haben etwa Reinhart Fuchs, Herr Neithart, Chach Abas (der mit einem blutgierigen Tiger und Löwen verglichen wird), der machiavellistische Marinelli, Coppelius/Coppola sowie die Hexen im Märchen. Bei Sefira und Waremmé lässt sich als menschliches Element immerhin deren Verliebtheit anführen, bei Genelûn dessen grosse Angst und bei Veitel Itzig dessen Gewissensbisse sowie bei Andergast der Umstand, dass er von seiner Frau verlassen wird. Positiver erscheint Wolframs Keie, ein tapferer, feinfühler, taktvoller Ritter – nur kann er menschliche Fehlerhaftigkeit nicht ertragen.

⁹ Günther: «Aus der Übersetzerwerkstatt», S. 314, sowie Döring: «Richard oder Die Macht der Gemeinheit», S. 354f. Döring zitiert Freud: «Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit». Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1969 (= Gesammelte Werke; X), S. 363–391. Zitat S. 369.

¹⁰ Wolf, S. 69–72.

Eine gewisse Sympathie für die Bösewichter weckt wohl auch der Umstand, auf den Brittnacher hinweist: Alle Bösewichter wissen, dass die Erfüllung ihrer Begierden kein dauerhaftes Glück gewährt. Besser die Erfüllung der Lust – wie kurz der Moment der Befriedigung auch sein mag – als das verachtete laue Glück ewiger Entsagung. Die Lust will zwar Ewigkeit, kennt aber keine Dauer – und so muss der Bösewicht die Momente der Lust häufen. Keine Gelegenheit wird ausgelassen, Verbrechen, Verrat und Lust anzuhäufen,¹¹ was sich bei meinen Bösewichtern am besten bei Reinhart Fuchs beobachten lässt. Da dieser jedoch für den Untergang des gesamten Tierreichs verantwortlich ist, wird sich kaum ein Rezipient mit ihm identifizieren.

Allgemein ist *Reinhart Fuchs*, diese grimmige Satire auf das provozierende Auftreten des Bösen in der Welt, ja auch ein düsteres Warnstück vor bösen, vor nichts zurückschreckenden Ratgebern an die Adresse des Königs. Reinhart Fuchs begeht seine Verbrechen zynisch im Vertrauen darauf, dass die anderen den Landfrieden respektieren, und unter ausdrücklicher Berufung auf den Schutz durch dieses Recht, das er selbst fortwährend verletzt.

Auch andere Autoren zeigen das Böse, um vor etwas zu warnen: So warnt *Der Ring* mit Herrn Neithart vor Stolz und Anmassung der Bauern, und *Dil Ulenspiegel* zeigt die verlogene Gesellschaft und warnt gleichzeitig vor ihr.

Ausserdem steht Genelün als Warnung vor dem Abfall vom christlichen Glauben, und Wolframs Keie ist eine Warnung davor, Tugenden zu übertreiben und bei anderen zu rigide Massstäbe anzusetzen, ähnlich wie Andergast als Warnung vor sturer, unmenschlicher «Rechtssprechung» steht. Und schliesslich soll dem Leser anhand Josephs Verhalten gegenüber Sefira der rechte Weg zur Tugend gewiesen werden.

4.3.2.3 Katharsisangebot für das Publikum

Und doch liebt das Publikum die Bösewichter: Sie tun Böses an seiner Stelle, und es kann sie dann zum Teufel schicken. Das Böse dient also – gesellschaftlich gebilligt – als Katalysator und als Katharsis für den Rezipienten, ähnlich der Lorenz'schen Aggressionsabfuhr Sport und Spiele, die verhindern soll, dass Aggression zerstörerisch wirkt. Diese sogenannte Katharsishypothese, die sich auch in der psychoanalytischen Literatur findet, geht auf Aristoteles zurück, nach dem die griechische Tragödie auf die Zuschauer eine reinigende Wirkung ausüben soll.

Die Übertretung des Urverbotes in Sophokles' *König Ödipus*, seinen Vater um der Mutter willen totzuschlagen, wird laut Freud für den Zuschauer auf der Bühne anschaulich gemacht und damit gegenwärtig – auch wenn er von diesem seinem archaischen Wunsch nichts weiss. Der Zuschauer identifiziert sich auf diese Weise spontan mit Ödipus, was Freud mit dem Traum vergleicht. Freuds «Fest»-Begriff, nach dem ein Fest «ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzess, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes»¹² ist, kommt wohl bei Herrn Neithart und Till Eulenspiegel zum Tragen, in dem der Leser herzlich über die Dummheit und Tollpatschigkeit der Opfer dieser «Schälke» lachen kann, ohne zu merken, dass es ihm vielleicht ähnlich ergangen wäre.

Bei der Lektüre von *Des wunderbarlichen Vogelneests zweiter Teil* und *Soll und Haben* wiederum kann sich der zeitgenössische Leser z. B. daran ergötzen, wie es den Juden ergeht, und sich beim *Sandmann* – als *coping strategy* – mit wohligem Schauern und Gruseln zurücklehnen.

¹¹ Brittnacher: «Sympathy for the devil», S. 20.

¹² Freud: *Totem und Tabu*, S. 425.

5 Fallstudien A

5.1 Grimms Märchen

Die Märchen zeigen nicht lediglich eine schöne, heile Welt. Daneben existiert nahezu gleichwertig eine andere: die Welt der Schurken, Hexen, Räuber und Mörder. Diese Bösewichte treiben ganz und gar ungeniert ihr Spiel. Ihre Untaten werden höchst eindrucksvoll und anschaulich in Szene gesetzt, und die Grausamkeiten, die sie begehen, suchen in der Literatur ihresgleichen.¹

Rudolf Steiner, Freud und Jung tragen im 20. Jh. wesentlich zu einem tieferen Verständnis der Märchen bei. Der Anthroposoph Steiner schildert Märchen als «Methoden des Eindringens in die spirituellen Welten», als ein «Hineinschauen» in das Unergründliche der geistigen Zusammenhänge zwischen Menschenseele und Kosmos.² Freud versucht, nach der Erforschung des Traums als Hauptäusserung des Unbewussten, auch in Märchen und Sagen dieselben psychischen Motive aufzudecken (wobei sich die Märchenmotive jedoch nicht erschöpfend als erotische Tendenzen erklären lassen). Anhand von Märchen zeigt Freuds Psychologie die prinzipielle Wesensverwandtschaft zwischen den Träumen des modernen Menschen und der Vorstellungswelt des Kindes und der archaischen Menschenrassen. Für Jung drückt sich in der Bilderfolge des Märchens ebenfalls – wie in Traumbildern – die archetypische Grundstruktur der menschlichen Seele aus, d. h. allgemein-menschliche archaische Denkformen, die im Kindesalter klarer hervortreten, aber ebenso im Phantasiedenken erwachsener Menschen spontan zum Ausdruck kommen können.³

Auch Max Lüthi erkennt in Märchenfiguren Archetypen, Figuren also, die ausserhalb der Zeit stehen und den Menschen als solchen repräsentieren.⁴ Und von Franz führt aus, die archetypischen Grundmuster menschlichen Verhaltens im Märchen könnten als bestes Mittel angesehen werden, gewisse psychologische Probleme zu erläutern. Auch fänden sich in Märchen Verhaltensregeln für den Umgang mit bestimmten Dingen sowie für die Erlangung natürlicher Weisheit – obwohl die Mächte im Märchen, durch die man zu dieser Weisheit kommt, oft ausgesprochen gefährlich sind: So haben die meisten Märchen ein Ethos des «richtigen» Verhaltens mit dem Bösen, das zu einem glücklichen Ende leitet – das unrichtige Verhalten führt hingegen ins Unheil.⁵

Das Böse im Märchen ist sehr vielseitig, steht doch die Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse schlechthin im Zentrum der meisten Märchenhandlungen. Das Märchen spricht da-

¹ Mallet: *Kopf ab!*, S. 9f.

² Steffen (*Drachenkampf*, S. 165) zitiert Steiner, Rudolf: *Märchendichtungen im Lichte der Geistesforschung. Märchendeutungen*. Einzelausgabe, 1979.

³ Steffen, S. 165–169, sowie von Beitz: *Symbolik des Märchens*, S. 13. Steffen (S. 167) verweist ausserdem auf den Psychoanalytiker Otto Rank, der im Märchen eine Ersatzbefriedigung in der Phantasie sieht, ein «urzeitlich-infantiles Produkt», das ein «Negativ der Kulturentwicklung» widerspiegelt, und hält die affektive Stauung unterdrückter Wunschbefriedigungen für die Triebkraft der Mythen- und Märchenbildung. (Rank, Otto: «Das Brüdermärchen». In: *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*. Leipzig, Wien u. Zürich, 1922 [= Internationale Psychoanalytische Bibliothek; 4], S. 119ff.)

⁴ Lüthi: *So leben sie noch heute*, S. 5.

⁵ von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 7 u. 179, sowie Steffen, S. 203. Laut Steffen (S. 203) sind diese Verhaltensregeln allerdings keineswegs allgemein verbindlich: Grundsätzlich gebe es keine Gewähr dafür, dass man das Wagnis der Auseinandersetzung mit dem Bösen bestehe, und auch keine objektiven Kriterien dafür, was in der jeweiligen Situation das Richtige sei. Von Franz («Das Problem des Bösen im Märchen», S. 98) führt aus: «Bald hilft Mut, bald Flucht, bald Ehrlichkeit, bald List, bald Güte, bald Härte, bald frommer Ernst, bald Leichtsinns.»

von in Schwarz-Weiss-Manier, indem es Gut und Böse auf verschiedene Gestalten verteilt, wobei laut Steffen psychologisch gesprochen die verschiedenen Gestalten verschiedene Kräfte innerhalb der Gesamtpersönlichkeit des Menschen darstellen.⁶ Von Beit vergleicht die Märchen schliesslich mit «Blüten am grossen Baum des geistigen und seelischen Innenlebens der Menschheit»⁷, und Ricœur schreibt gar, der rein rationalen Reflexion – ohne Mythos und Symbol, Elementen also, die für Märchen typisch sind – sei das Verständnis des Bösen verschlossen.⁸

Ich beschränke mich hier – schon allein der grossen Fülle innerhalb dieser Textsorte wegen – auf die bekannteste Sammlung, d. h. jene 200 Volksmärchen, die die Brüder Grimm Anfang des 19. Jahrhunderts zusammenstellten⁹, und vernachlässige andere europäische Varianten.¹⁰ Ausserdem wende ich mich in diesem Kapitel vor allem den menschlichen Übeltätern und -täterinnen zu und lasse böse Tiere weg, es sei denn, sie zeichnen sich ausserdem durch besondere Hinterlist o. Ä. aus – d. h. wenn sie (in einem brutalen Sinne) «menschlich» handeln.¹¹

Ein Problem, das sofort auftaucht, wenn man Märchen auf Böses hin untersucht, ist erstens der Umstand, dass das Märchen nicht begründet und erklärt, sondern lediglich darstellt: Seine Figuren wissen nicht, in was für Zusammenhängen sie stehen, dennoch lassen sie sich von diesen Zusammenhängen tragen und gelangen so zum Ziel.¹² Zweitens zeigen sich Eigenschaften und Gefühle in Handlungen und nicht in psychologischen Beschreibungen: Laut Lüthi werden

⁶ Steffen, S. 202–204.

⁷ von Beit, S. 15.

⁸ Holzhey: «Das Böse», S. 26f. Holzhey (S. 27) verweist auf Ricœur, Paul: *Phänomenologie der Schuld. II: Symbolik des Bösen*. 2. Aufl. München, 1988, S. 395f.

⁹ Die Zählung der Märchen (KHM) und die Zeilenzahlen in Klammern beziehen sich auf Grimm, Wilhelm/ Grimm, Jacob: *Kinder- und Hausmärchen*. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Band 1 & 2. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1980 (= Reclam Universal-Bibliothek; 3191f.). Eine komplette Übersicht der behandelten Märchen findet sich im Anhang (Kap. 9, S. 302).

¹⁰ Röhrich (*Märchen und Wirklichkeit*, S. 127) wendet zwar ein, die Grausamkeiten seien beseitigt worden, wo das Märchen von «Märchenpflegern der Bürgerschicht» aufgenommen und schriftlich fixiert wurde. (Vgl. hierzu Rotkäppchens Grossmutter, die in anderen Varianten vom bösen Wolf regelrecht geschlachtet wird, was das Märchen gegenüber KHM 26 ungleich grausamer macht [Röhrich, S. 126].) Lüthi (*Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 9) hält jedoch dagegen, dass trotz der Kombination verschiedener Versionen und trotz der Ausschmückungen, die sich die Brüder Grimm erlaubt hätten, sie im Ganzen ein gutes Bild der verschiedenen Märchentypen gäben.

¹¹ Vor allem der Wolf, der Drache und die Schlange sind wichtige Symbole des Bösen im Märchen – die Symbole «Drache» und «Schlange» sind weitgehend austauschbar (das griechische *δράκων* bedeutet ursprünglich «Schlange»). Lüthi (*So leben sie noch heute*, S. 11) schreibt: «Der Drache im Märchen ist ein Urbild des Bösen. Ihm gegenüber gibt es nichts als Kampf. Er wird überwältigt, er wird vernichtet wie die Hexe in «Hänsel und Gretel» oder der böse Wolf im Grimmschen Märchen von Rotkäppchen. Aber nicht jedes Raubtier im Märchen ist unrettbar böse.»

Für Steffen ist der Drachenkampf das archetypische Bild für den lebensbedrohlichen Konflikt zwischen dem Ich-Bewusstsein und den ungezähmten, verschlingenden Kräften des Unbewussten und damit Symbol der Auseinandersetzung mit dem Bösen: Der Mensch muss die zerstörerischen Kräfte in ihm bändigen und wenigstens einen Teil seiner Energie positiv umformen. Jung macht darauf aufmerksam, dass auch der den Drachen bekämpfende Held vieles mit dem Drachen gemeinsam hat oder Eigentümlichkeiten von ihm übernimmt, wie zum Beispiel die Unverwundbarkeit, die Schlangenaugen und anderes. Auch kann er, wenn er mit dem Drachenblut seine Zunge berührt, die Sprache der Vögel verstehen, was ihm das Leben rettet.

Der Kampf mit dem Drachen im weitesten Sinn des Wortes taucht im europäischen Märchen immer wieder auf: An die Stelle des mehrköpfigen Drachens kann ein mehrköpfiger Meertroll treten, ein wilder Auerochse, ein neunköpfiger Hund, ein alter Berggeist, der Mann ohne Herz, ein Dämon oder – wie in vielen christlich beeinflussten Märchen – der Teufel. (Steffen, S. 7f., 11, 30 u. 164, sowie von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 233f. Steffen [S. 30] verweist auf Jung: *Symbole der Wandlung, Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Olten/Freiburg i. Br., 1977 [= Gesammelte Werke; V], S. 468.)

¹² Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 56.

sie auf dieselbe Fläche projiziert, wo sich auch alles andere abspiele. Die Gefühlswelt als solche fehle der Märchenfigur, und damit gehe ihr seelisch jede Tiefe ab. So zeige das Märchen «flächenhafte Figuren, nicht Menschen mit lebendiger Innenwelt»¹³:

Märchenfiguren handeln im Grunde immer kühl. Selbst wo Zorn, Ärger, Eifersucht, Besitzwunsch, Liebe und Sehnsucht genannt werden, kann von eigentlichen Gefühlswallungen, von Gier, von Leidenschaft nicht die Rede sein. Das Märchen kennt grausame Strafen, aber es kennt keine Rachsucht. (Die Bösewichter werden so gut wie nie vom Helden selbst bestraft; das besorgen entweder Nebenfiguren oder Jenseitige.) Es kennt Verlöbnis und Heirat, aber nicht das erotische Empfinden. Es kennt Jenseitige, aber nicht das numinöse Gefühl.¹⁴

Bei meiner Kategorisierung der Märchen nach Bösewichtern unterteile ich zunächst nach bösen Figuren, dann nach Motiven, die zu bösem Tun veranlassen. Nach einem besonderen Typ Opfer – Juden, denen übel mitgespielt wird – zeige ich zum Schluss anhand des Endes der Bösewichter ein wahres Sammelsurium an Bestrafungen.

5.1.1 Böse Figuren

Zunächst wende ich mich den Bösewichtern weiblichen Geschlechts zu – sind die Damen doch im Rest meiner Arbeit eher untervertreten. Ich unterteile sie in zwei Gruppen: erstens mit den Hauptfiguren verwandte (man könnte sie «Hausdrachen» nennen), wobei es sich hier normalerweise ganz prosaisch um die zweite Frau des Vaters handelt, die Stiefmutter also, sowie deren Töchter aus erster Ehe, die Stiefschwestern. Zweitens Frauen, die nicht mit dem Helden verwandt sind und ausserdem zaubern können, Hexen also; dabei können nicht selten auch Verwandte der Hexenkunst mächtig sein, es verbinden sich demnach beide Aufgabenbereiche miteinander.

Darauf folgend behandle ich die leiblichen Geschwister des Helden sowie böse Bauern in Schwänken und schliesslich den Teufel im Märchen.

5.1.1.1 Stiefmütter und Stiefschwestern

Bei den Stiefmüttern und Stiefschwestern sieht die Ausgangslage oft etwa so aus:

Ein Mann und eine Frau heiraten, beide bringen je eine Tochter mit in die Ehe, die des Mannes ist schön und lieblich, die der Frau hässlich und widerlich¹⁵. Die typische böse Stiefmutter versucht dann der schönen Tochter des Ehemannes alles «gebrannte Herzeleid» (2, 368)¹⁶ anzutun. Die Heldinnen werden oft jeden Tag geschlagen und «die harten Brotkrusten, die übrigbleiben, sind unsere Speise, und dem Hündlein unter dem Tisch geht's besser»

¹³ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 15f.

¹⁴ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 17. Ebenda schreibt Lüthi (S. 67): «Die *profanen Motive* erfahren dieselbe Darstellung wie alle andern. Alles steht in klaren, sauber gezeichneten Bildern vor uns. Aufregende Situationen werden mit derselben Ruhe berichtet wie die einfachen Bezüge und Funktionen des Alltags. Ohne tragischen Ton erzählt das Märchen von Mord, Gewalttat, Erpressung, Verrat, Verleumdung, Blutschande und vom unglücklichen Tod so vieler unbegnadeter Anwärter auf die Prinzessin.»

¹⁵ Die leibliche Tochter der Stiefmutter muss nicht zwingend von Anfang an hässlich sein, wie etwa in «Die weisse und die schwarze Braut» (KHM 135), wo die Mutter und ihre leibliche Tochter erst von Gott kohlschwarz und hässlich gemacht werden, weil sie ihm nicht helfen, die Stieftochter dagegen wird weiss und schön.

¹⁶ «Die wahre Braut» (KHM 186).

(1, 79f.)¹⁷. Manchmal mag die Mutter ihre Stieftochter zuerst zwar noch verwöhnen, dann wird sie ihr aber plötzlich «spinnefeind und wusste nicht, wie sie es ihr von einem Tag zum andern schlimmer machen sollte» (1, 92)¹⁸ und schickt sie mitten im kältesten Winter in einem Papierkleid Erdbeeren suchen, mit lediglich einem Stück hartes Brot als Proviant. Oder sie lässt das schöne und fleissige Mädchen so viel und so lange spinnen, bis ihr das Blut aus den Fingern springt¹⁹.

In der Personenkonstellation Mutter/Stiefmutter zeigt sich laut Lüthi die Neigung des Märchens, das Gute und Böse rein auseinanderzufalten und diese entgegengesetzten Eigenschaften auf zwei Figuren zu verteilen, wobei der Leser trotzdem die geheime Identität spüre: «Die gute Mutter stirbt, eine böse Mutter tritt an ihre Stelle».²⁰

Manchmal ist die böse Stiefmutter – wie in «Der Liebste Roland» (KHM 56) – zugleich noch «eine rechte Hexe» (1, 288)²¹, die, ohne weitere Gründe für ihr Vorhaben zu nennen, gleich selbst zur Sache gehen will: «Deine Stiefschwester hat längst den Tod verdient, heute nacht, wenn sie schläft, so komm ich und haue ihr den Kopf ab.» (1, 288) (Unachtsamerweise tötet sie jedoch stattdessen mit der Axt ihr eigenes Kind.) Oder sie lässt die blutige Tat von anderen erledigen: Die Stiefmutter in «Das Lämmchen und Fischchen» (KHM 141) ist etwa Brüderchen und Schwesterchen nicht gut gesinnt und tut ihnen heimlich alles Leid an; den Jungen verwandelt sie in einen Fisch und das Mädchen in ein Lamm, und beide will sie vom Koch schlachten lassen. Eine andere Variante ist die Stiefmutter in «Brüderchen und Schwesterchen» (KHM 11), die mit ihren Hexenkünsten alle Brunnen im Walde verwünscht, so dass die Trinkenden in Tiger, Wölfe und Rehe verwandelt werden. «Die böse Stiefmutter [...] meinte nicht anders, als Schwesterchen wäre von den wilden Tieren im Wald zerrissen worden und Brüderchen als ein Rehkalb von den Jägern totgeschossen.» (1, 84)

Oft kann das Mädchen auch durch härteste Arbeit «das Herz der bösen Frau nicht rühren, immer war sie unzufrieden, immer war es nicht genug. Je fleissiger es arbeitete, je mehr ward ihm aufgelegt, und sie hatte keinen andern Gedanken, als wie sie ihm eine immer grössere Last aufbürden und damit das Leben recht sauer machen wollte.» (2, 368)²² Mit Hilfe einer alten Frau oder anderen Helfershelfern bewältigt das Mädchen aber selbst die schwierigsten Aufgaben, was die Stiefmutter wiederum nur dazu veranlasst, sich – «blass vor Ärger» (2, 370) – immer noch schwierigere Sachen auszusinnen, vor allem wenn die verhasste Tochter auch noch reicher und schöner von ihrem Abenteuer zurückkommt oder oft auch einen König zum Ehemann bekommen hat²³.

¹⁷ «Brüderchen und Schwesterchen» (KHM 11).

¹⁸ «Die drei Männlein im Walde» (KHM 13).

¹⁹ Vgl. «Frau Holle» (KHM 24). «Aschenputtel» (KHM 21), die von allem Schönen abgehalten wird und sich die Zeit mit Beschäftigungstherapie vertreiben muss, erscheint dagegen direkt gnädig und zuvorkommend behandelt.

²⁰ Lüthi: *So leben sie noch heute*, S. 62. Weiter führt Lüthi aus (S. 61): «Wittgenstein [der Münchner Psychiater Ottokar Graf Wittgenstein in *Märchen, Träume, Schicksale*. Düsseldorf und Köln, 1965] zeigt hier, dass auch im guten Sinne jede wirkliche Mutter zur «Stiefmutter» (in Anführungszeichen) werden muss: Sie muss ihrem Kinde Wünsche abschlagen, sie muss nein sagen, sie muss verweigern können [...] Hier stossen wir auf einen der Gründe, warum es so viele Stiefmuttermärchen gibt: Es entspricht einem Grundgefühl nicht nur des Kindes, sondern des Menschen überhaupt, an seiner Identität zu zweifeln. [...] Dass eine Mutter zur Stiefmutter werden kann, dass eine Liebende zur Hassenden wird, dass die gleiche Frau, die dem Kinde das Leben gegeben hat, es in den Tod zu stossen sucht, ist eine Tragödie.»

²¹ Von Beit (S. 679) schreibt hierzu, die Gestalt der Stiefmutter überschneide sich oft mit den Figuren von Riesen, Hexen, Zauberinnen und Teufeln, woraus ihr archetypischer Aspekt als böse Mutter deutlich werde.

²² «Die wahre Braut» (KHM 186).

²³ Vgl. «Die drei Männlein im Walde» (KHM 13), wo sich die Stiefmutter nach der Begebenheit mit den drei Männlein noch viel mehr ärgert und nur noch daran denken kann, «wie sie der Tochter des Mannes alles Herzeleid antun wollte» (1, 95), sowie «Brüderchen und Schwesterchen» (KHM 11): «Als sie nun hörte, dass sie

Im Märchen «Von dem Machandelboom» (KHM 47), in dem eine besonders blutrünstige Frau ihr Unwesen treibt, gibt es grausame Handlungen, die Röhrich «Extremfälle» nennt, die «schon wegen ihrer epischen Wirksamkeit immer wieder verwendet wurden»²⁴. Selbst Goethe setze ganz bewusst diese Wirksamkeit voraus, wenn er Gretchen im Kerker das Lied des erschlagenen Jungen aus dem Machandelboom-Märchen erzählen lasse²⁵. Das Grausame, das geschieht, ist Folgendes: Die Stiefmutter hat eine eigene Tochter, Marleenken, die ihr sehr lieb ist und der sie auch später einmal das ganze Vermögen zuwenden will. Wie es ihr der Böse²⁶ geraten hat, köpft sie ihren Stiefsohn, indem sie den Deckel einer schweren Apfelmiste zuschlägt. Sie setzt ihm den Kopf aber wieder auf und stellt das Ganze vor die Tür. Ihrer Tochter sagt sie, wenn er nicht antworte, müsse sie ihm ganz einfach eine Ohrfeige geben, worauf Marleenken natürlich meint, sie habe ihrem Bruder den Kopf abgeschlagen, und deswegen nicht mehr zu weinen aufhört. Die Mutter hackt den Bruder in Stücke, kocht ihn in Essig und setzt ihn dem heimkehrenden Vater als Schwarzsauer vor, was diesem ganz besonders gut schmeckt. Röhrich kommentiert, die grauenvollen Vorkommnisse in diesem Märchen liessen sich in drei Teilmotive zergliedern: 1. die heimtückische Ermordung des Knaben durch seine Stiefmutter, 2. die Zerstückelung der Leiche und 3. das Atreusmahl.²⁷

Nicht weniger heimtückisch ist der Prototyp der eifersüchtigen Stiefmutter, der z. B. in Gestalt der «gottlosen» (1, 277) Königin in «Sneewittchen»²⁸ (KHM 53) auftritt. Sie ist zwar eine wunderschöne Frau, aber auch «stolz und übermütig und konnte nicht leiden, dass sie an Schönheit von jemand sollte übertroffen werden» (1, 269).²⁹ Als das kleine Sneewittchen plötzlich schöner ist als sie selbst, wird sie gelb und grün vor Neid. Sie hasst das Mädchen so, dass sich ihr das Herz im Leibe herumdreht, wenn sie sie erblickt. Sie will sie also vom Förster töten lassen und isst dann ihre vermeintliche Lunge und Leber. Warum sie zur Kannibalin wird, ist fraglich.³⁰ Als sie aber den Betrug merkt, verkleidet sie sich als alte Krämerin und schnürt Sneewittchen mit Schnürriemen so fest, dass ihr der Atem vergeht. Das nächste Mal versucht sie es mit einem giftigen Kamm. Als Sneewittchen aber auch das überlebt, zittert und bebt die Königin vor Zorn. ««Sneewittchen soll sterben», rief sie, «und wenn es mein eigenes Leben kostet.»» (1, 275) Als sie mit dem giftigen Apfel schliesslich reüssiert, hat ihr «neidisches Herz Ruhe, so gut ein neidisches Herz Ruhe haben kann» (1, 276).

Hiermit komme ich zu einem anderen Motiv, und zwar dem Ehrgeiz. Meistens geht es jetzt um einen König, dessen Liebe es zu erobern gilt, was die schöne Tochter natürlich jeweils mit Leichtigkeit bewerkstelligen kann, für die hässliche dagegen eher eine Frage von Lug und Trug und vor allem des richtigen Zaubers ist.

so glücklich waren und es ihnen so wohl ging, da wurden Neid und Missgunst in ihrem Herzen rege und liessen ihr keine Ruhe, und sie hatte keinen andern Gedanken, als wie sie die beiden doch noch ins Unglück bringen könnte.» (1, 84)

²⁴ Röhrich, S. 134.

²⁵ Vgl. Goethe: *Faust*, V. 4412–4420, S. 129f.

²⁶ Mehr zum Teufel im Märchen s. unten in 5.1.1.5 Der Teufel, S. 81.

²⁷ Röhrich, S. 133.

²⁸ «Schreibweise des niederdeutschen Namens in den KHM» (Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 189.).

²⁹ Die Schönheit Sneewittchens bleibt «ohne die Folie des Hässlichen [...] Statt einer hässlichen Stiefschwester steht ihr eine schöne Mutter an der Seite – auch ein Mittel, die Vollkommenheit ihrer Schönheit zu betonen: Steigerung statt Kontrast.» (Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 14.)

Mallet (S. 165) schreibt zu «Sneewittchen», die mörderische Unholdin sei nur in der überarbeiteten Fassung eine Stiefmutter. Laut Urfassung sei sie Sneewittchens leibliche Mutter: «Wilhelm Grimm hat wieder einmal nicht zulassen mögen, dass eine leibliche Mutter so schlecht zu ihrem Kind ist.»

³⁰ Röhrich (S. 132) kommentiert, es sei nicht ganz klar, wo die böse Stiefmutter Sneewittchens Lunge und Leber essen wolle: «Die Formulierung in KHM 53 sieht so aus, als ob die Königin durch den Genuss von Lunge und Leber des schönen Sneewittchens ihre eigene Schönheit magisch zu steigern suche. Die Folgerung dürfte ohne weiteres gezogen werden, wenn nicht dieser kannibalistische Zug in den beiden Urfassungen überhaupt fehlen würde.»

In «Die weisse und die schwarze Braut» (KHM 135) etwa verliebt sich der König in die schöne Tochter, lediglich wegen eines Bildes, das ihr Bruder, der Kutscher Reginer, von ihr besitzt, – und der König will sie gleich heiraten. Auf der Fahrt zum Königsschloss lässt die Stiefmutter die Braut (durch Hexenkünste halb taub gemacht) aber das goldene Kleid und die goldene Haube ihrer eigenen – hässlichen – Tochter geben, worauf sie sie ins tiefe Wasser werfen. Als der König die «grundlose Hässlichkeit» (2, 232) seiner vermeintlichen Braut sieht, lässt er auch noch den armen Reginer ins Gefängnis werfen. In «Die Gänsemagd» (KHM 89) ist es eine Kammerjungfer, die solch «schwesterliche» Gefühle aufkommen lässt: Sie widersetzt sich der Königstochter zuerst nur, dann will sie gar mit ihr das Pferd und die Kleider tauschen und sich als die richtige Braut ausgeben. Falada, das sprechende Pferd, lässt die neue Königin dann umbringen, aus Angst, dass es sie verraten könnte.

In «Brüderchen und Schwesterchen» (KHM 11) wird die von der Geburt eines Sohnes geschwächte Königin von der Stiefmutter und deren «Tochter, die hässlich war wie die Nacht und nur ein Auge hatte» (1, 84), aber doch nichtsdestoweniger selbst Königin sein will, in die Badstube getragen, wo sie in einem «rechten Höllenfeuer» (1, 85) erstickt. Oder die amtierende Königin wird kurzerhand aus dem Bett in den vorbeifliessenden Strom geworfen.³¹

Aber nicht nur die Stiefmütter der Braut sind Ausbünde an Bössartigkeit. Die Schwiegermütter, normalerweise die Mutter des Königs, stehen ihnen darin oft in nichts nach – wohl sind sie einfach nur eifersüchtig auf ihre Schwiegertöchter. So nimmt die Königsmutter in «Die sechs Schwäne» (KHM 49) ihrer Schwiegertochter, die nicht sprechen will, ihre neugeborenen Kinder weg, bestreicht den Mund der Schlafenden mit Blut und verleumdet die Stumme als Menschenfresserin. Solches lässt der König dreimal geschehen, bis er sich umstimmen lässt und seine Frau zum Tode durch Verbrennen verurteilt.³²

5.1.1.2 Hexen

Für die zweite Gruppe böser Frauen in den Volksmärchen, die Hexen, liefert «Hänsel und Gretel» (KHM 15) eine allgemeine Beschreibung der Vertreterinnen dieser Zunft: «Die Hexen haben rote Augen und können nicht weit sehen, aber sie haben eine feine Witterung, wie die Tiere, und merken's, wenn Menschen herankommen.» (1, 105)³³

Die *Märchenhexe* ist ein richtiger Dämon, wird aber meist in missgebildeter Menschengestalt gedacht [...] Im Märchen trägt die Hexe noch kannibalsche Züge (KHM 15): Ihre Zaubermittel sind sehr viel stärker als die der Sagenhexe: Sie kann den Helden zu Stein (KHM 60 u. 85) oder in einem [sic] Baum (KHM 123) verwandeln. Das Gift, das sie gemischt hat, lässt das Pferd des Helden gleich tot hinfallen (KHM 22). Weil die Märchenhexe ein richtiger Dämon ist, ist sie auch gegen alle Kugeln gefeit (KHM 60).³⁴

³¹ Vgl. «Die drei Männlein im Walde» (KHM 13).

³² Ein ähnliches Motiv findet sich in «Die zwölf Brüder» (KHM 9). In «Die sechs Schwäne» werden die Guten schon vorher von einer bösen Stiefmutter heimgesucht: Der König, der sich verirrt hat, muss die sehr schöne Tochter einer Hexe heiraten, um wieder aus dem Wald zu gelangen, in den er sich verirrt hat. Sie ist ihm aber nicht geheuer, «er konnte sie ohne heimliches Grausen nicht ansehen» (1, 252). So versteckt er seine Kinder vor ihr, die Stiefmutter findet sie aber doch und verwandelt die sechs Söhne in Schwäne.

³³ Lüthi (*Das europäische Volksmärchen*, S. 26.) meint hierzu als Einschränkung: «Die Brüder Grimm verlassen den Stil des echten Märchens, wenn sie von den roten Augen und dem wackelnden Kopf der Hexe erzählen, von ihrer langen Nase, auf welcher eine Brille sitzt [vgl. KHM 15 {1, 105}, KHM 69 {1, 365}, KHM 193 {2, 401}] – das wirkliche Volksmärchen spricht nur von einer «hässlichen Alten», einer «alten Hexe», einer «bösen Hexe» oder einfach einem «alten Weib». «Was man der Handlung gibt, nimmt man den Charakteren» [Hauptmann, Gerhart: *Ausblicke*. Berlin, 1924, S. 22] – dieses Gesetz gilt auch für das Märchen; es verzichtet konsequent auf individualisierende Charakteristik.»

³⁴ Röhrich, S. 17.

Die böse Hexe lauert auch Kindern auf und «hatte das Brothäuslein bloss gebaut, um sie herbeizulocken. Wenn eins in ihre Gewalt kam, so machte sie es tot, kochte es und ass es, und das war ihr ein Festtag.» (1, 105) Auch die Hexe aus «Fundevogel» (KHM 51) will den kleinen Jungen, den der Förster in einem Vogelnest gefunden und Fundevogel getauft hat, ohne einen Grund zu nennen, ins siedende Wasser werfen und kochen. Vielleicht will sie einfach ihrem Beruf als Köchin nachgehen – Fundevogel und Lenchen, die Förstertochter, nehmen jedoch Reissaus.

Der Hexenmeister in «Fitchers Vogel» (KHM 46) – ein männlicher Kollege – macht ebenfalls kein langes Federlesen: Erst fängt der «Lustmörder»³⁵ schöne Mädchen und gibt ihnen alles, was sie wollen, dann müssen sie ein Ei sorgfältig aufbewahren und dürfen nicht in eine bestimmte Kammer, worin ein grosses blutiges Becken steht mit zerhauenen Menschen und einem blinkenden Beil. Durch dieses Verbot erst recht neugierig gemacht, gehen sie jedoch trotzdem hinein, womit sie ihr Leben verwirkt haben. «Er warf sie nieder, schleifte sie an den Haaren hin, schlug ihr das Haupt auf dem Blocke ab und zerhackte sie, dass ihr Blut auf dem Boden dahinfluss. Dann warf er sie zu den übrigen ins Becken.» (1, 237)³⁶

Weniger klar erscheint dagegen das Motiv der Frau Trude (KHM 43), zu der ein eigensinniges und vorwitziges Mädchen, trotz des vehementen Verbots seiner Eltern, unbedingt gehen will, «die Leute sagen, es sehe so wunderlich bei ihr aus, und erzählen, es seien so seltsame Dinge in ihrem Haus, da bin ich ganz neugierig geworden.» (1, 226) Dort angekommen sieht das Mädchen einen schwarzen Mann (einen Köhler), einen grünen (einen Jäger) und einen blutroten (einen Metzger). ««Ach, Frau Trude, mir grauste, ich sah durchs Fenster und sah Euch nicht, wohl aber den Teufel mit feurigem Kopf.» «Oho», sagte sie, «so hast du die Hexe in ihrem rechten Schmuck gesehen; ich habe schon lange auf dich gewartet und nach dir verlangt, du sollst mir leuchten.» Da verwandelte sie das Mädchen in einen Holzblock und warf ihn ins Feuer. Und als er in voller Glut war, setzte sie sich daneben, wärmte sich daran und sprach: «Das leuchtet einmal hell!»» (1, 227)

Laut von Beit gehört die Gestalt der Frau Trude mythologisch zu den grossen göttlichen Mutterfiguren der germanischen Vorstellungswelt wie Frau Perhta, Frau Rose, Frau Holle und Rapunzels Aufpasserin, Frau Gothel.³⁷ In Frau Trude trete die negative Seite der Grossen Mutter hervor und trage dann besonders grausige Züge, die das Mädchen überwältigten, so dass es widerstandslos dem teuflischen Feuer erliege – ein Bild für die Glut in seiner Seele. Von Beit schreibt, Frau Trude sei besonders erzürnt, dass das vorwitzige Mädchen, dazu weder reif noch berufen, ihren Hexenaspekt gesehen habe (so wie dies auch den Teufel in «Der Herr Gevatter» [KHM 42] erzürne), dies umso mehr, als es zuvor noch die drei männlichen Teufelsgestalten gesehen habe, die die dämonisch-geistige Energie des Mutterbildes verkörperten.³⁸

Eine etwas unterschiedliche Gruppe stellen die Zauberinnen dar. Sie haben oft auch andere Beweggründe als die Hexen; eher sind sie eifersüchtige, alte Frauen, die ihr Liebstes für sich

³⁵ Röhrich, S. 124.

³⁶ Wohl eine frühere – sehr ähnliche – Variante zu diesem Märchen bildet «Blaubart» (KHM Anhang, Nr. 6), zu dem Röhrich (S. 128f.) meint: «Aber noch etwas anderes, Entscheidendes kommt hinzu: Nicht das sadistische Sexualverbrechen steht am Anfang der Märchenüberlieferung. Blaubart ist von Haus aus kein profaner Lustmörder, sondern ein Zauberer oder sogar ein dämonisches Wesen. Jacob Grimm vermutete, der blaue Bart hänge mit dem Aussatz zusammen, und der Mädchenmörder habe sich durch Baden in Jungfrauenblut heilen wollen [...] Aber dafür hätte die Ermordung *eines* Mädchens genügt und im Märchen macht Blaubart von dem Blut der Ermordeten ja auch keinerlei Gebrauch.»

³⁷ von Beit, S. 165. Von Beit (S. 166) führt aus, auch Frau Holle (KHM 24) habe einen Hexenaspekt, eine todbringende Seite, die sie gegenüber der Pechmarie herauskehre. In einer Variante komme diese sogar durch ein Pechtor in eine Nebelwohnung zu Schlangen und Kröten oder gerate in Sumpfwasser. Darin erscheine wieder deutlich das Urbild der Grossen Mutter als Todesmutter, ein riesenhaftes schwarz-weisses Weib mit dem für diese Phänomene charakteristischen Doppelaspekt.

³⁸ von Beit, S. 161 u. 163f.

allein haben wollen, als böse Hexen – sie fühlen sich wohl einfach nur einsam. Eine verwandelt keusche Jungfrauen in Vögel, die sie sammelt («Jorinde und Joringel» [KHM 69]), eine andere, Frau Gothel genannt, fühlt sich von ihrem Protegé Rapunzel hintergangen (KHM 12): «Ach du gottloses Kind [...] was muss ich von dir hören, ich dachte, ich hätte dich von aller Welt geschieden, und du hast mich doch betrogen!» (1, 90) Die Zauberin schneidet ihr die langen Haare ab und bringt sie in eine Wüstenei, wo sie «in grossem Jammer und Elend leben musste» (1, 90). Dem Königssohn, der Rapunzel trotzdem finden kann, will sie wie eine Katze die Augen auskratzen, worauf dieser verzweifelt aus dem Turm springt, in die Dornen fällt und erblindet.³⁹

Eine weitere alte Zauberin (in «Die Kristallkugel» [KHM 197]) traut nicht einmal ihren eigenen drei Söhnen, die sich brüderlich lieben, über den Weg und denkt, sie wollten ihr ihre Macht rauben. Darum verwandelt sie die ersten beiden in einen Adler und einen Walfisch, doch bevor der dritte in einen Bären verwandelt werden kann, schafft er es noch, sich heimlich in Sicherheit zu bringen.

Wieder zu den Hexen zurück: Es gibt solche, die nicht eigentlich offensiv handeln, sondern sich lediglich zur Wehr setzen, wie diejenige, deren Hund ein Goldkind totschiessen will, und das sie dann zu Stein verwandelt («Die Goldkinder» [KHM 85])⁴⁰. Oder die dreizehnte weise Frau aus «Dornröschen» (KHM 50), die sich übergangen fühlt, weil sie nicht zum Geburtsfest eingeladen wird (es gibt ihm Schloss nur zwölf goldene Teller), und aus Rache ruft: «Die Königstochter soll sich in ihrem funfzehnten Jahr an einer Spindel stechen und tot hinfallen.» (1, 257) Um der Erfüllung der Verwünschung nachzuhelfen, verkleidet sie sich – eine Art *agent provocateur* – dann auch als Spinnerin.

Habgier bewegt die Hexe in «Der Krautesel» (KHM 122): Ein Jäger, der – auf den Tipp einer weisen Frau hin – auf Vögel schießt und dabei einen Wunschmantel findet und zudem das Herz eines Vogels gegessen hat und seitdem jeden Morgen ein Goldstück unter seinem Kissen findet, kommt zu einer Hexe, die beides haben will, und darum ihre wunderschöne Tochter zwingt, ihr dabei zu helfen.

Was die böse Hexe antreibt, die eine Königstochter zusammen mit deren drei Schwestern auf dem Glasberg gefangen hält, ist wieder weniger klar: Der Trommler, der die Königstochter retten will, muss hier schier unmögliche Aufgaben bewältigen, die das Mädchen aber für ihn erledigt (KHM 193).⁴¹ Dann soll er der Hexe auf Geheiss des Mädchens zuerst einen Fisch und dann einen Ast an den Kopf schlagen, worauf diese aber nicht reagiert. Schliesslich lacht die Alte «giftig und sprach: «Du meinst, du hättest sie, aber du hast sie noch nicht.» Eben wollte sie auf das Mädchen losgehen und es fortziehen, da packte er die Alte mit beiden Händen, hob sie auf und warf sie den Flammen in den Rachen, die über ihr zusammenschlugen, als freuten sie sich, dass sie eine Hexe verzehren sollten.» (2, 404)

5.1.1.3 Geschwister

Die leiblichen Geschwister sind den oben behandelten angeheirateten Stiefmüttern und -schwestern an Bosheit und Grausamkeit oft ebenbürtig. Hier ist die Konstellation normalerweise so, dass von drei Brüdern der letzte, jüngste, als dumm verschriene – meist unter Mithil-

³⁹ Lüthi (*So leben sie noch heute*, S. 16) verweist darauf, dass in manchen Varianten des Märchens Rapunzel nicht nur die Gefangene einer Hexe sei, sie lerne vielmehr manches von dieser, z. B. Zauberkünste, die ihr dann später sehr zustatten kommen.

⁴⁰ Auch in «Die zwei Brüder» (KHM 60) verwandelt eine Hexe den Jäger samt seinen fünf Tieren zu Stein; später wird sie gebunden und ins Feuer geworfen, damit sie verbrenne.

⁴¹ Vgl. hierzu die Praktiken der Stiefmutter in «Die wahre Braut» (KHM 186), s. oben.

fe eines Jenseitigen⁴² – eine Aufgabe lösen kann, an der die älteren zwei gescheitert sind. Nachher muss er diese beiden oft auch noch aus dem Schlamassel befreien, in den sie geraten sind.

Er [der Held] begegnet immer gerade den Jenseitswesen, die genau das wissen oder können, was zur Lösung der betreffenden Aufgabe nötig ist. Und während seine Brüder den Jenseitigen mit unwahrscheinlicher Sicherheit falsch (nicht immer schlecht!) behandeln, behandelt er sie mit ebensolcher Sicherheit und ohne jedes Schwanken richtig (nicht immer wohlmeinend!), worauf sie ihm ihre Gaben spenden, die mit grösster Präzision zu den speziellen Aufgaben passen, vor die der Held sich gestellt sieht.⁴³

Wie durch einen unsichtbaren Kontakt machen die Helden des Märchens genau das Richtige, sie treffen die richtigen Helfer und «drücken die richtige Taste, um die Hilfe zu erlangen» – währenddem die Unhelden oft gar keinem Helfer begegnen, und wenn, dann reagieren sie falsch und verscherzen die Gabe⁴⁴, nicht etwa, «weil diese schlecht sind und jener gut – es fehlt jeder moralische Ausweis –, sondern einzig und allein, weil er der Held ist, der Jüngste, der Isolierte, sie aber die Unhelden».⁴⁵

Gerade dann, wenn die Märchenhelden ganz isoliert handeln, stehen sie, ohne es zu wissen, im Schnittpunkt vieler Linien und genügen blind den Forderungen, die vom Ganzen aus an sie gestellt werden. Sie denken nur an ihren eigenen Weg – und erlösen dadurch andere. Sie denken nur an den anderen – und erreichen so das eigene Ziel. Der Märchenheld gleicht denen, die den Gral finden, gerade weil sie ihn nicht suchen.⁴⁶

Es folgen Beispiele zur Illustration, wie böse Geschwister den Jüngsten zuwiderhandeln:

Der jüngste Prinz in «Das Wasser des Lebens» (KHM 97) wird zwar von einem Zwerg vor seinen beiden Brüdern gewarnt: «Hüte dich vor ihnen, sie haben ein böses Herz.» (2, 72) Er befreit sie aber doch aus der Bergspalte, worin sie gefangen sind, doch sie werden «rachsüchtig und verabredeten miteinander, dass sie ihn verderben wollten» (2, 72), indem sie das Wasser des Lebens, das der Jüngste geholt hat, mit bitterem Meerwasser vertauschen, wovon der todkranke Vater fast stirbt. Auch wollen sie die ihm versprochene Königstochter selbst holen. Überdies drohen sie ihm auch noch: «[...] Aber hüte dich, dass du nichts davon verrätst, der Vater glaubt dir doch nicht, und wenn du ein einziges Wort sagst, so sollst du noch obendrein dein Leben verlieren, schweigst du aber, so soll's dir geschenkt sein.» (2, 73) Der Plan geht auf: Der Vater meint, sein Jüngster habe ihm nach dem Leben getrachtet, und will ihn darum heimlich erschiessen lassen.

⁴² «Die Helfer sind vorwiegend Jenseitige, d. h. Wesen, die zu einer andern Welt gehören (auch wenn sie nicht wie die Jenseitswesen der Sage die erschreckende oder verwirrende Ausstrahlung des «Ganz Anderen» haben)» (Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 155), «der Märchenjenseitige tritt fast stets in einer menschlichen Gestalt auf, die höchstens in den Proportionen verschoben (Riese, Zwerg) oder verzerrt ist (buckliger Alter). Das übernatürliche Tier im Märchen ist vielfach ein verzauberter Mensch.» (Röhrich, S. 23.)

⁴³ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 30.

⁴⁴ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 54.

⁴⁵ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 40.

⁴⁶ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 61. Und weiter schreibt Lüthi (S. 61): «Der arme Bauernbursch aber, der ohne Hilfsmittel, ohne Vorbereitung und ohne jede spezifische Befähigung auszieht, um die unlösbare Aufgabe zu lösen, dem wird geholfen, den führen die Mächte an ihr Ziel. Der Blinde, der Enterbte, der Jüngste, Elternlose, der Verirrte, sie sind die wahren Märchenhelden, denn sie sind die Isolierten und damit wie niemand sonst frei für alles wirklich Wesentliche.»

Eine Variante dazu ist der jüngste Königsson in «Der goldene Vogel» (KHM 57), der nicht auf den Rat eines Fuchses hört: Er rettet seine zwei Brüder, «die allerhand schlimme Streiche verübt und all ihr Gut vertan hatten» (1, 299) vor dem Galgen, aber diese werfen ihn zum Dank einen Brunnen hinunter und geben seine Beutestücke, das goldene Pferd, den goldenen Vogel und die Jungfrau vom goldenen Schloss, als die ihren aus.

Oft werden auch die beiden älteren Brüder oder die Genossen des Helden von einem zwerghaften Jenseitigen verdroschen, wie in «Dat Erdmänneken» (KHM 91). Sie erzählen dem Dritten aber nichts davon, «den hadden se gar nig lien (leiden) mogt un hadden ünne jummer den dummen Hans heiten, weil he nig recht van de Welt was» (2, 41), oder «Der Hans muss auch von der Suppe kosten.» (2, 308), woraus die pure Schadenfreude spricht. Die Rechnung geht aber nicht auf, denn Hans weiss sich durchaus zu helfen; und es gelingt ihm dann ausserdem, Drachen zu töten und Königstöchter zu befreien. Als er aber aus dem Loch in der Erde wieder heraus will und ihn die anderen hinaufziehen sollen, da erinnert er sich an die Warnung des Erdmännchens oder wird von sich aus misstrauisch und legt an seiner statt seinen zentnerschweren Stab oder einen Stein in den Korb: Die beiden vermeintlichen Helfer lassen diesen wirklich prompt auf halber Höhe abstürzen.⁴⁷

Aber auch Schwestern können böse sein: In «De drei Vügelkens» (KHM 96) muss jedoch nicht die jüngste, sondern die älteste, die Königin, daran glauben. Da ihre Schwestern, Ministerfrauen, keine Kinder bekommen können, werfen sie aus Neid nacheinander ihre neugeborenen beiden Neffen und ihre Nichte ins Wasser. Dem König aber erzählen sie, ihre Schwester habe Hunde bzw. eine Katze auf die Welt gebracht. «Da worde de Künig beuse un leit sine Fru in't Gefängnis smieten, da hed se lange Jaare in setten.» (2, 66)

Sehr ähnlich handelt ein weiterer älterer (listiger und kluger) Bruder (in «Der singende Knochen» [KHM 28]), dem «sein neidisches und boshafte Herz keine Ruhe» (1, 165) lässt, als der jüngere (unschuldige und dumme) Bruder das Wildschwein fängt, für das er die Königstochter heiraten wird: Er stösst ihn kurzerhand von hinten in einen Bach.⁴⁸

5.1.1.4 Bauern in Schwänken

Die Brüder Grimm haben in ihre Märchensammlung eine Anzahl lustiger Schwänke eingestreut: «Es geht um Klugheit und um ihr Gegenteil, es geht ums Essen und ums Trinken [...] Geist und animalisches Behagen, das sind die Pole des Schwanks.»⁴⁹ Sie spielen im Milieu der sogenannten einfachen Leute, der Bauern; vielleicht gerade *weil* sie ohne besonderen Zauber auskommen müssen, wirken die Boshaften hier umso unsympathischer: Hans z. B. nimmt seiner «klugen» Frau Else (KHM 34) gleich die Persönlichkeit und damit alles. Er trifft sie schlafend auf dem Feld an und hängt ihr ein Vogelgarn mit kleinen Schellen um. Als sie aufwacht, weiss sie nicht mehr, wer sie wirklich ist. Die Frage, ob Else schon im Haus drin sei, bejaht Hans, worauf Else weiterläuft, jedoch nirgends unterkommt und nie wiedergesehen wird.⁵⁰

Durchtrieben ist auch der Bauer in «Die klugen Leute» (KHM 104) mit seiner ebenfalls «geistig herausgeforderten» Frau – sie ist als kleines Kind auf den Kopf gefallen, was ihr immer noch nachhängt. Er muss drei Tage weg, währenddessen soll sie drei Kühe verkaufen. Vorher droht er ihr noch: «Aber das sage ich dir, machst du dummes Zeug, so streiche ich dir den Rücken blau an, und das ohne Farbe, nur mit dem Stock, den ich da in der Hand habe, und der Anstrich soll ein ganzes Jahr halten [...]» (2, 96) Ähnlich der 36. Historie bei *Dil Ulen-*

⁴⁷ In «Der starke Hans» (KHM 166) übernehmen die Rolle der Brüder der Steinklipperer und der Tannendreher.

⁴⁸ In der Urfassung sind es auch hier zwei Brüder, die gemeinsam den Mord begehen. (Mallet, S. 22f.)

⁴⁹ Lüthi: *So leben sie noch heute*, S. 101.

⁵⁰ «Sie verliert die Selbstgewissheit, ihre Persönlichkeit zerfällt. Gerade sie, die so wacker ass und schlief, die sich ganz ihren leiblichen Bedürfnissen anvertraute, verliert nun sich selber und verliert damit alles.» (Lüthi: *So leben sie noch heute*, S. 115.)

spiegel behält die Frau jedoch beim Handel eine ihrer eigenen Kühe als Pfand. Bevor der zornige Mann sie schlägt, will er «auf die Landstrasse gehen und drei Tage lang warten, ob ich jemand finde, der noch einfältiger ist, als du bist. Glückt mir's, so sollst du frei sein, finde ich ihn aber nicht, so sollst du deinen wohlverdienten Lohn ohne Abzug erhalten.» (2, 97) Er erzählt einer Bäuerin, er sei vom Himmel gefallen und will ihrem verstorbenen Mann gerne Geld von ihr mitbringen, wenn er wieder hinaufgehe. Als ihr Sohn davon erfährt, will dieser ebenfalls mit dem Mann sprechen, reitet ihm nach und gibt ihm das Pferd; als jener nicht mehr auftaucht, denkt der Sohn, er habe es gewiss mit in den Himmel genommen. Der Bauer meint zum Schluss: «Das war ein gutes Geschäft, für zwei magere Kühe ein glattes Pferd und dazu einen grossen Beutel voll Geld. Wenn die Dummheit immer so viel einbrächte, so wollte ich sie gerne in Ehren halten.» So dachte der Bauer, aber dir sind gewiss die Einfältigen lieber.» (2, 100)

Aus ähnlichem Holz geschnitzt, zwar weniger gewitzt, dafür umso brutaler, sind der reiche Bauer und seine Frau in «Der arme Junge im Grab» (KHM 185). Ihre Hartherzigkeit kommt sie jedoch teuer zu stehen. Einem armen Hirtenjungen (ein Waisenkind) geben sie nur wenig zu essen, dafür viele Schläge, zum Teil «so unbarmherzig, dass er mehrere Tage im Bette liegen musste» (2, 365). Als der Junge wieder einmal ungeschickt ist, bekommt er es mit der Angst zu tun: «Ach [...], jetzt ist es aus mit mir. Der böse Mann hat mir nicht umsonst gedroht, kommt er zurück und sieht, was ich getan habe, so schlägt er mich tot. Ich will mir lieber selbst das Leben nehmen.» (2, 366) Die vermeintlichen Gifte, Honig und Wein, töten ihn jedoch nicht, er legt sich aber doch ins Grab und stirbt wegen der Kälte. Aus Angst, vor Gericht geführt zu werden, wird der Bauer ohnmächtig, und durch einen Unfall brennt sein ganzes Haus ab. «Die Jahre, die sie noch zu leben hatten, brachten sie, von Gewissensbissen geplagt, in Armut und Elend zu.» (2, 368)

Ein glückliches Ende gibt es dagegen für das arme «Bürle» (KHM 61) – aber wirklich nur für ihn –, das mit allerlei Bauernschlauheit seine Haut rettet: Zuerst ergaunert er 300 Taler und erklärt sie damit, er habe sein Kuhfell in der Stadt verkauft. Niemand glaubt ihm, und er wird einstimmig zum Tod durch Ertränken verurteilt. An seiner statt lockt er aber einen Schäfer ins Fass, indem er ihm erzählt, so könne man Schultheiss werden. Das Bürle wird dann mit einer Schafherde gesehen, die es vom Grund des Wassers habe, worauf sich der ganze Haufen in aller Hast auch ins Wasser stürzt. «Da war das ganze Dorf ausgestorben, und Bürle als der einzige Erbe ward ein reicher Mann.» (1, 340)

5.1.1.5 Der Teufel

Der Teufel, der «Böse» schlechthin, erscheint in den Grimmschen Märchen selten wirklich «teuflisch» böse:

[...] oft hat es der Teufel des Märchens gar nicht auf die Seele des Helden abgesehen, und er ist keineswegs immer nur dessen Gegenspieler; vielmehr ist er gerne bereit, treue Dienste gut und ohne falsche Hintergedanken zu belohnen («hernach bist du wieder frei») [...] Diese ganz undogmatische Auffassung zeigt einen dämonisch entwirklichten und dafür vermenschlichten Teufel.⁵¹

⁵¹ Röhrich, S. 21. Weiter meint Röhrich (S. 21): «Gelegentlich überlistet der Held den Teufel sogar mit Hilfe von dessen eigener Grossmutter (z. B. KHM 29 u. 135): Die im breiten Sorgenstuhl sitzende Grossmutter beschützt das Glückskind und hilft ihm bei der Erfüllung seiner Aufgaben. Das ist ein ausgesprochen gemüthlich-gutmütiger Zug im Teufelsbild des Märchens. Diese Grossmutter ist keineswegs ein dämonisch-unheimliches Wesen, sondern eine regelrecht familiäre Grossmutter.»

Manchmal tritt der Teufel «sogar als gerechter Richter auf, der soziale und moralische irdische Missstände korrigiert»⁵². Ich beschränke mich hier aber auf jene Märchen, in denen der Böse seinem Namen auch wirklich gerecht wird: Am ehesten ist dies z. B. in «Das Mädchen ohne Hände» (KHM 31) der Fall, wo er durch eine List die schöne und fromme Müllerstochter versprochen bekommt, die darauf drei Jahre lang «in Gottesfurcht und ohne Sünde» (1, 177) lebt. Als der Teufel sie holen will, wäscht sie sich rein und macht mit Kreide einen Kranz um sich, so dass er ihr nicht zu nahe kommen kann. Am nächsten Tag geht dies jedoch nicht, weil sie auf ihre Hände geweint hat – der Vater muss ihr also ihre Hände abhacken, sonst nimmt der Teufel ihn selbst fort. Das Mädchen, ganz uneigennützig, besorgte und selbstlose Tochter, ermutigt ihn auch noch dazu: «Lieber Vater, macht mit mir, was Ihr wollt, ich bin Euer Kind.» (1, 177) Aber durch ihre Tränen werden auch die Stümpfe ganz rein, und der Teufel hat alles Recht auf sie verloren. Das Mädchen heiratet den König; später dann vertauscht der Teufel, «welcher der frommen Königin immer zu schaden trachtete» (1, 180), wiederholt Briefe, so dass diese zwar nicht umgebracht, aber doch wenigstens weit weg verstossen wird.

Eine ähnliche Ausgangslage gibt es in «Der König vom goldenen Berge» (KHM 92), als der Teufel sich als «schwarzes Männchen» (das nachher als «der Schwarze» [2, 45] und als der «Erbfeind» [2, 46] bezeichnet wird) das Recht auf den Sohn eines Kaufmanns erschleicht. Der Sohn kann sich – von einem Pfarrer gesegnet und in einem Kreis stehend – jedoch wehren, worauf der Kaufmann und der Teufel sich darauf einigen, sich seiner zu entledigen: Der Sohn, «weil er nicht dem Erbfeind und nicht mehr seinem Vater zugehörte, sollte sich in ein Schiffchen setzen [...] und dann sollte der Sohn dem Wasser überlassen bleiben.» (2, 46) So hat dann niemand etwas davon.

Ein bisschen intelligenter, weitsichtiger, ja man kann schon sagen pragmatisch, handelt der Teufel in «Der Bärenhäuter» (KHM 101), als er einem Soldaten einen Handel vorschlägt: «[...] du darfst in den nächsten sieben Jahren dich nicht waschen, dir Bart und Haare nicht schneiden und kein Vaterunser beten. [...] Stirbst du in diesen sieben Jahren, so bist du mein, bleibst du aber leben, so bist du frei und bist reich dazu für dein Lebtage.» (2, 88) Im Laufe dieser Jahre kommt es, dass der Soldat einem Mann aus der Not hilft, und als Dank verspricht ihm dieser eine seiner drei Töchter. Von den älteren beiden wird der Soldat abgewiesen, die jüngste sagt jedoch zu. Als er später als schöner Mann zurückkehrt und die beiden älteren Schwestern merken, wen sie damals verschmäht haben, laufen sie «voll Wut und Zorn heraus; die eine ersäufte sich im Brunnen, die andere erhenkte sich an einem Baum. Am Abend klopfte jemand an der Türe, und als der Bräutigam öffnete, so war's der Teufel im grünen Rock, der sprach: «Siehst du, nun habe ich zwei Seelen für deine eine.»» (2, 92)

5.1.2 Motive für böses Tun

Nach bössartigen Personen oder Figuren gelange ich nun zu Motiven, weshalb halbwegs normale Leute Böses tun. Das zentrale Motiv dazu ist die Gier.

5.1.2.1 Gier

Hier kommen auch erstmals Tiere zum Zug, natürlich vor allem die Wölfe, die sich in den Märchen tummeln und junge Geisslein⁵³ oder Grossmütter⁵⁴ fressen wollen, aber auch die

⁵² Röhrich, S. 21. Vgl. unten «Die drei Handwerksburschen» (KHM 120).

⁵³ Vgl. «Der Wolf und die sieben jungen Geisslein» (KHM 5) mit seiner Gesellschaftskritik. Der Wolf läuft da nämlich zum Müller und spricht: ««Streu mir weisses Mehl auf meine Pfote.» Der Müller dachte: «Der Wolf will einen betrügen», und weigerte sich, aber der Wolf sprach: «Wenn du es nicht tust, so fresse ich dich.» Da fürchtete sich der Müller und machte ihm die Pfote weiss. Ja, das sind die Menschen.» (1, 52)

⁵⁴ Vgl. Rotkäppchen (KHM 26), wo der Wolf ein Feinschmecker ist: «Das zarte junge Ding ist ein fetter Bissen, der wird noch besser schmecken als die alte: du musst es listig anfangen, damit du beide erschnappst.» (1, 157)

Katze, die in «Katze und Maus in Gesellschaft» (KHM 2) mit einer Maus zusammenwohnt: Sie sparen sich ein Töpfchen Fett für den Winter, das sie unter dem Altar in der Kirche verstecken. Die Katze kann sich jedoch nicht beherrschen und muss schon vorher davon schlecken, unter dem Vorwand, es gäbe eine Hochzeit in der Kirche. Als ihre Lüge herauskommt, wird sie wütend und frisst die Maus – und zwar mit dem Kommentar: «Siehst du, so geht's in der Welt.» (1, 35)

Bei den Menschen finden sich besonders gierige Exemplare vor allem unter den Wirten. Derjenige in «Tischendeckdich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack» (KHM 36) will nacheinander gleich drei Brüder um ihren gerechten Handwerkslohn betrügen, der es allerdings auch in sich hat. Dieser Wirt ist aber noch harmlos gegenüber demjenigen in «Die drei Handwerksburschen» (KHM 120), dem ein reicher Kaufmann seinen Sack Gold zur Verwahrung gibt: In der Nacht schlägt er diesen zusammen mit seiner Frau mit einer Holzaxt tot und beschuldigt drei Handwerksburschen, von denen die Leute glauben, sie seien toll. Der Teufel persönlich hat hier aber seine Hand im Spiel: Die drei können sich nämlich nicht verteidigen, da sie ausser bestimmten Worten kein Wort sprechen dürfen, wofür er ihnen aber Reichtum versprochen hat – er habe es auch gar nicht auf sie abgesehen, sondern auf eines anderen Seele, die «schon halb mein ist» und deren «Mass nur volllaufen soll» (2, 163). Kurz bevor die drei hingerichtet werden sollen, kommt der Teufel auch wirklich zu ihrer Entlastung, und die Handwerksburschen berichten vom Keller, wo noch viele andere Leichen hängen, die der Wirt auf dem Gewissen hat. Als diesem darauf der Kopf abgeschlagen wird, meint der Teufel: «Nun hab ich die Seele, die ich haben wollte, ihr seid frei und habt Geld für euer Lebtag.» (2, 166)⁵⁵

Über Leichen gehen auch die beiden habgierigen Soldaten in «Die Krähen» (KHM Anhang, Nr. 19), die einen rechtschaffenen Kameraden überschwatzen zu desertieren. Sie hatten aber «ein falsches Herz und wollten ihn um sein Geld bringen» (2, 498). Nachdem sie ausgerissen sind, schlagen sie ihn so lange, bis er niederfällt, nehmen sein Geld, stechen ihm die Augen aus, schleppen ihn zum Galgen und binden ihn daran fest.

Gleich mehrere gierige Bösewichter treiben in «Die zwei Brüder» (KHM 60) ihr Unwesen: Zuerst will ein Goldschmied, «böse von Herzen» (1, 312), den goldenen Vogel alleine essen; aber das Herz und die Leber gibt seine Frau seinen beiden Neffen, so dass diese jeden Tag ein Goldstück unter ihrem Kopfkissen finden. Um «sich zu rächen und weil er neidisch und hartherzig war» (1, 314), erzählt der Goldschmied seinem Bruder, dem armen Besenbinder, dessen Kinder seien mit dem Bösen im Spiel, er dürfe sie nicht länger in seinem Haus dulden. Als später eines der beiden Kinder, nunmehr ein Jäger, nach einem erschöpfenden Kampf gegen einen Drachen, bei dem er eine Jungfrau befreit, auf einem Feld schläft, schlägt ihm ein machthungriger Marschall den Kopf ab. Er erzählt dem König, er hätte den Drachen besiegt und damit das Reich gerettet, und zwingt die Jungfrau, ihn für ihren Befreier auszugeben, und schon wird die Hochzeit mit dem «Usurpator»⁵⁶ gefeiert.⁵⁷

Der zweite Wolf in der Fortsetzung kennt Skrupel, Rotkäppchen erzählt von ihm: «Wenn's nicht auf offener Strasse gewesen wäre, er hätte mich gefressen.» (1, 160)

⁵⁵ Es ist erstaunlich, dass der Teufel die menschliche Rechtsprechung braucht, um dieses Delinquenten habhaft zu werden (vgl. zu solchen Eigentümlichkeiten den Teufel bei Caesarius von Heisterbach in Kapitel 6.2.4.4.1, S. 211).

⁵⁶ Lüthi: *So leben sie noch heute*, S. 9.

⁵⁷ Auch einer der beiden Helden ist vielleicht nicht gerade als böse zu bezeichnen, aber doch von recht hitzigem Gemüt: Als der erste Bruder nämlich hört, dass der zweite bei seiner Frau gelegen habe, wird er «so eifersüchtig und zornig, dass er sein Schwert zog und seinem Bruder den Kopf abschlug. Als dieser aber tot dalag und er sein rotes Blut fließen sah, reute es ihn gewaltig: «Mein Bruder hat mich erlöst [...] und ich habe ihn dafür getötet!» (334) Mit Hilfe der Lebenswurzel kann er aber wieder ins Leben gebracht werden. Vgl. hierzu «Der gelernte Jäger» (KHM 111): Der Jäger soll drei Riesen helfen, die Königstochter zu entführen, er enthaupet

Ein richtiger Draufgänger dagegen ist der dritte von drei armen Brüdern, die in «Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein» (KHM 54) ihr Glück suchen. Ein «unmoralischer Held» zeigt sich hier, einer, der «egoistisch und unmoralisch» handelt, «und doch bleibt dieser Held im Märchen erfolgreich und wird nicht zur Verantwortung gezogen»⁵⁸. Man sieht hier, dass der Märchenheld kein gutmütiger Dummling sein muss, «er kann auch ein durchtriebener Schläuling sein. Lüge, Wortbruch und Gewalttat sind ihm nicht verboten.»⁵⁹ «Der erste der drei Brüder findet einen Berg aus Silber, gibt sich zufrieden und kehrt heim. Der zweite tut dies, nachdem er einen Berg aus Gold gefunden hat. Der dritte spürt seine verborgene Chance, die in der Steigerung liegende Verheissung («Vielleicht ist mir etwas Besseres beschert» [1, 279]))»⁶⁰ Mit Hilfe eines Tüchleindeckdich, das er irgendwo gefunden hat, ergaunert er bei Köhlern einen Ranzen mit Soldaten, ein Hütlein, das wild um sich schießt, und ein Hörnlein mit ähnlichen Eigenschaften wie die Trompeten von Jericho. Nach einem Kampf mit seiner Frau, der Königstochter, die er sich erpresst hat und die ihm ihrerseits alles wieder abjagen will, bläst er aus Zorn in das Hörnchen. Alles fällt zusammen, der König und die Königstochter werden totgeschlagen, es entsteht – laut Mallet – eine ««Endzeit»-Situation»⁶¹. «Und wenn er das Hörnlein nicht abgesetzt und nur noch ein wenig länger geblasen hätte, so wäre alles über den Haufen gestürzt und kein Stein auf dem andern geblieben. Da widerstand ihm niemand mehr, und er setzte sich zum König über das ganze Reich.» (1, 284)⁶² Stolleis schreibt, hier werde der mit List und Gewalt erreichte Aufstieg eines zu allem bereiten Ehrgeizlings geschildert, «der eine breite Spur von Rechtsbrüchen hinter sich herzieht und der zum Schluss als Gewaltherrscher über einen Schutthaufen dasteht».⁶³

Es gibt aber auch als Monarchen geborene gierige Leute, wie der König in «Rumpelstilzchen» (KHM 55), vor dem ein Müller protzt, seine Tochter könne Stroh zu Gold spinnen. Der König lässt sie darauf gleich eine ganze Kammer voll spinnen, sonst müsse sie sterben. Er wird immer goldgieriger, und will sie, falls sie auch die dritte Kammer schafft, zu seiner Frau nehmen, auch wenn sie eine Müllerstochter sei, eine reichere Frau würde er in der ganzen Welt ohnehin nicht finden. Der jenseitige Helfer, Rumpelstilzchen, nimmt für seine Mühe zuerst ein Halsband, dann einen Ring, zum Schluss verlangt er das erste Kind der Königin. Später hat er jedoch Mitleid mit ihr, und lässt sie ihr Kind behalten, falls sie seinen Namen errät.

Zum Schluss ein Beispiel für die Gier nach Menschenfleisch: Kannibalismus zeigt sich – gepaart mit geradezu erschreckend brutaler Grausamkeit – in der Art und Weise, wie der Räuberbräutigam im gleichnamigen Märchen (KHM 40) operiert. Die Alte in seinem Haus warnt dann auch die Braut: «Du bist in einer Mördergrube. Du meinst, du wärst eine Braut, die bald Hochzeit macht, aber du wirst die Hochzeit mit dem Tode halten. Siehst du, da hab ich einen grossen Kessel mit Wasser aufsetzen müssen, wenn sie dich in ihrer Gewalt haben, so zerhacken sie dich ohne Barmherzigkeit, kochen dich und essen dich, denn es sind Menschenfresser.» (1, 220) Als die «gottlose Rotte» (1, 220) mit einer anderen Jungfrau nach Hause kommt, sind sie betrunken und hören nicht auf das Schreien und Jammern der Braut. «Sie gaben ihr

diese jedoch im Königshof und nimmt ihre drei Zungen mit. Der einäugige, hässliche Hauptmann behauptet aber, er hätte das getan. Es klärt sich jedoch alles auf, und der Hauptmann wird gevierteilt.

⁵⁸ Röhrich, S. 150.

⁵⁹ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 67f.

⁶⁰ Stolleis: «Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein» [KHM 54], S. 159.

⁶¹ Mallet, S. 259.

⁶² Die Urfassung schliesst: «Da war der König allein und blies, bis er gestorben ist.» («Von der Serviette, dem Tornister, dem Kanonenhütlein und dem Horn» [KHM Anhang, Nr. 6]) Vgl. oben den ähnlichen Schluss in «Der König vom goldenen Berge» (KHM 92).

⁶³ Stolleis, S. 159. Stolleis hält darum einen Vergleich mit Adolf Hitler für angebracht (S. 159) und meint ausserdem, man könnte hier die Aufforderung finden: «sei selbstbewusst und rücksichtslos, lüge und betrüge, dann liegt dir die Welt zu Füssen!» Derartige Nutzenwendungen gehörten bei Märchen jedoch nicht zum Kern der Sache (S. 163).

Wein zu trinken, drei Gläser voll, ein Glas weissen, ein Glas roten und ein Glas gelben, davon zersprang ihr das Herz. Darauf rissen sie ihr die feinen Kleider ab, legten sie auf einen Tisch, zerhackten ihren schönen Leib in Stücke und streuten Salz darüber.» (1, 221)

5.1.2.2 Rache und Misstrauen

Nach dem zentralen Motiv der Gier nun eine weitere sehr menschliche Regung, die süsse Rache.

Der «dürrbeinige Tod» (1, 228) – der im Märchen «nichts Erschreckendes an sich» hat und im Gegenteil «als die gerechteste Macht gepriesen»⁶⁴ wird – wird Gevatter und macht sein Patenkind zu einem berühmten Arzt («Der Gevatter Tod» [KHM 44]). Als dieser ihn jedoch zum zweiten Mal täuscht, tut er so, als ob er dessen Wunsch erfüllen und ihm ein frisches Lebenslicht geben will, «aber weil er sich rächen wollte, versah er's beim Umstecken absichtlich, und das Stückchen fiel um und verlosch. Als bald sank der Arzt zu Boden und war nun selbst in die Hand des Todes geraten.» (1, 230)

Noch schlimmer widerfährt es dem Fuhrmann in «Der Hund und der Sperling» (KHM 58), der den «Bruder Hund» eines Sperlings – auch auf die Warnung «Fuhrmann tu's nicht, oder ich mache dich arm» (1, 302) hin – totfährt. Den Vogel packt darauf blinde Zerstörungswut: Zuerst müssen die drei Pferde und zwei Fässer Wein daran glauben, dann des Fuhrmanns Haus und schliesslich wird er von seiner Frau totgeschlagen, als diese den Sperling treffen will. «Der Sperling aber fliegt auf und davon.» (1, 304)

Vor der Rache steht beim alten Fuchs mit neun Schwänzen das Misstrauen («Die Hochzeit der Frau Füchsin, Erstes Märchen» [KHM 38]): Er will seine Frau testen und stellt sich tot. Als sie schliesslich schwach wird und Hochzeit gefeiert werden soll, da prügelt er «das ganze Gesindel durch und jagte es mit der Frau Füchsin zum Haus hinaus.» (1, 213)

5.1.2.3 Verzauberung

Bei den Brüdern Grimm gibt es auch Figuren, die nicht *per se* Bösewichter sind, sondern erst durch Verzauberung dazu werden, wie die reichlich selbstsüchtige Königstochter in «Die drei Schlangenblätter» (KHM 16), die nur einen heiraten will, der verspricht, sich mit ihr begraben zu lassen, falls sie zuerst stirbt – ««Hat er mich von Herzen lieb», sagte sie, «wozu dient ihm dann noch das Leben?»» (1, 109) Im umgekehrten Fall will sie jedoch auch dasselbe für ihren Mann tun. Nach ihrem frühzeitigen Ableben kann dieser sie mit Hilfe dreier Schlangenblätter im königlichen Gewölbe zwar wieder lebendig machen, dafür ist jetzt aber alle Liebe zu ihrem Mann aus ihrem Herzen gewichen: Auf einer Schiffsreise fasst sie «eine böse Neigung zu dem Schiffer» (1, 111), und zusammen werfen sie den lästig gewordenen Mann hinab ins Meer.

Gegen das ausdrückliches Versprechen, das der König vom goldenen Berge (KHM 92) seiner Frau gegeben hat, holt er sie mittels eines Zauberrings samt Kind zu sich und seinem Vater; da ist es um sie geschehen, jetzt hat sie plötzlich «Böses im Sinn» (2, 48). Sie verschwindet, lässt ihn allein und feiert schon bald Hochzeit mit einem andern. Er jedoch betrügt drei Riesen um einen Mantel, der unsichtbar macht, ein Schwert, das alle Köpfe rollen lässt, und Stiefel, mit denen man sich überallhin wünschen kann (ähnlich dem ihm abhanden gekommenen Ring), und gelangt zur Feier: «Da rollten alle Köpfe [der Hochzeitsgäste] zur Erde, und er war allein der Herr und war wieder König vom goldenen Berge.» (2, 51) Ob er jedoch so ganz allein als König glücklich wird, bleibt dahingestellt.

⁶⁴ Röhrich, S. 22.

5.1.2.4 Bosheit ohne Motiv

Die folgenden Figuren handeln aus purer – unerklärter – Bosheit heraus, sie tun Böses, ohne dass ihnen daraus ein persönlicher Nutzen erwächst. Ein einfaches Beispiel ist die Ziege in «Tischchendeckdich, Goldesel und Knüppel aus dem Sack» (KHM 36), die die drei Söhne des Schneiders verleumdet.

Auch was den bärenstarken jungen Riesen im gleichnamigen Märchen (KHM 90) zu seinen Bosheiten antreiben könnte, ist unklar. Der Bösewicht, eigentlich ein Däumling, jedoch von einem Riesen grossgezogen, will von seinen Arbeitgebern keinen Lohn, dafür will er ihnen Schläge verteilen. Die Mordanschläge auf ihn misslingen, und zum Schluss schweben der Amtmann und seine Frau von seinen Schlägen in der Luft; «der junge Riese aber nahm seine Eisenstange und ging weiter.» (2, 39)

Eher verwirrt in seinen Gedanken und Absichten scheint auch der alte Koch in «Die Nelke» (KHM 76), der den Königssohn mit den «wünschlichen Gedanken» (1, 381) aus dem Schoss seiner Mutter stiehlt und diese darauf anklagt, sie habe ihn von den wilden Tieren rauben lassen. Er lässt den Königssohn ein Schloss wünschen mit einer schönen Jungfrau zur Gesellschaft. Diese soll ihn dann aber umbringen, was sie sich jedoch weigert zu tun.

Ungleich berechnender sind die folgenden Bösewichter:

In «Die beiden Wanderer» (KHM 107) bekommt der Schuster, der «ein Herz von Stein» und «Gott aus seinem Herzen vertrieben» (2, 109) hat, vom Schneider immer die Hälfte von dessen Verdienst. Als der Schneider jedoch in Not gerät, will der Schuster – unbarmherzig – nicht mit ihm teilen: Für ein Stück Brot sticht er ihm zuerst ein Auge und danach auch noch das zweite aus. Dann gibt er ihm einen Stock und führt ihn hinter sich her, lässt ihn aber unter einem Galgen liegen.⁶⁵ Der Schneider erlangt jedoch durch den Tau sein Augenlicht wieder und kommt an denselben Königshof, an dem auch der Schuster arbeitet. Diesen peinigt das Gewissen, und er will dem Schneider, ehe dieser Rache an ihm nimmt, eine Grube graben. Also erzählt er dem König, der Schneider sei übermütig geworden und prahle vor sich hin. Zur Bestrafung muss dieser mehrere Aufgaben erfüllen, was ihm aber – mit Hilfe von Tieren – gelingt. Dem «boshaften» (2, 116) Schuster wird befohlen, die Stadt auf immer zu verlassen, und er lässt sich von «Zorn, Wut und der Hitze ermüdet» (2, 117) unter dem Galgen nieder, wo ihm zwei Krähen die Augen aushacken. «Unsinnig rannte er in den Wald und muss darin verschmachtet sein, denn es hat ihn niemand wieder gesehen oder etwas von ihm gehört.» (2, 117)

In «Der Teufel mit den drei goldenen Haaren» (KHM 29) schliesslich hat der König «ein böses Herz» (1, 167): Er ärgert sich über die Weissagung, dass ein Glückskind mit vierzehn Jahren seine Tochter heiraten soll. Unter dem Vorwand, es gut zu versorgen, kauft er das betreffende Kind, legt es in eine Schachtel und wirft es in ein tiefes Wasser. Vierzehn Jahre später, der Junge hat überlebt und ist in einer Mühle gross geworden, kommt der König wieder vorbei und schickt ihn mit einem Uriasbrief an die Königin: «Sobald der Knabe mit diesem Schreiben angelangt ist, soll er getötet und begraben werden, und das alles soll geschehen, bevor ich zurückkomme.» (1, 168)

Mit dem Brief kommt der Junge in ein Räuberhaus – und damit kommt auch eine Schlüsselstelle des Märchens, auf die in der Literatur oft verwiesen wird. Es ist ein Fall von «Ironie des Schicksals, echte Konträrironie: Der Mordbrief wirkt kontraproduktiv, die Räuber erliegen einer Art Konträrsuggestion»⁶⁶. Obwohl ihn die alte Haushälterin noch warnt («wenn sie heimkommen, so bringen sie dich um» [1, 169]), schläft der Held ruhig ein, und das Schicksal arbeitet für ihn. «Die Dinge kommen umgekehrt wie sie geplant sind, der ruchlose Briefschreiber führt, gegen ihn richtet sich negative Ironie, selber gerade das herauf, was er zu ver-

⁶⁵ Vgl. hierzu «Die Krähen» (KHM Anhang, Nr. 19).

⁶⁶ Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 147.

meiden trachtet»⁶⁷. Der Brief, der den Jungen verderben sollte, rettet ihn nämlich: Doppelt todgeweiht (durch den Brief und die Räuber, die ihn sonst wohl umgebracht hätten) wird er – aus Mitleid und aus Widerspruch – verschont und mit einem anderen (Glücks-)Brief weitergeschickt, worauf er mit der Königstochter vermählt wird.

Um den ungeliebten Schwiegersohn schnell loszuwerden, schickt ihn der König in die Hölle, drei goldene Haare vom Haupte des Teufels holen. Mit den Haaren und vier mit Gold beladenen Eseln kehrt er heim, was den König ganz vergnügt macht, jetzt ist der Junge auch plötzlich der «liebe Schwiegersohn» (1, 174). Da er die Geschichte glaubt, dass das Gold irgendwo anstatt Sand am Ufer liege, macht sich «der habsüchtige König» (1, 174) sofort auf den Weg, er bekommt vom Fährmann die Ruderstange und «musste von nun an fahren zur Strafe für seine Sünden» (1, 174). Der König wird zum Sisyphus: «Es wird ihm niemand die Stange abgenommen haben.» (1, 174) In diesem Märchen sieht man ganz deutlich das Paradoxon des Bösewichts, der das Böse will und das Gute schafft.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Bosheit ohne Motiv im Märchen wohl vor allem dazu dient, den Plot voranzutreiben.

Zum Schluss ein eigenartiges Beispiel von Bosheit ohne Motiv: Hier gibt es keinen eigentlichen Bösewicht – oder lediglich einen vermeintlichen. Dagegen sieht man vielleicht, wie in das Opfer einer bösen Tat projiziert wird. Womit nämlich der arme Herr Korbes (KHM 41) seine Strafe verdient haben könnte, bleibt gänzlich unerwähnt. Als er nämlich in sein Haus zurückkommt, sind ein Huhn, ein Hahn, eine Katze, ein Mühlstein, ein Ei, eine Ente, eine Steck- und eine Nähnadel schon da; sie plagen ihn alle, und der Mühlstein schlägt ihn zu guter Letzt tot. «Der Herr Korbes muss ein recht böser Mann gewesen sein.» (1, 224)⁶⁸ Die These Mallets dazu scheint eher weit hergeholt: «Man kann zu Herrn Korbes stehen, wie man will, aber ein böser Mann ist er nicht. Weit treffender hätte der Schlusssatz lauten können: Herr Korbes muss eine recht böse Frau gehabt haben.» Weiter führt Mallet aus, dass er die Rolle des frisch verheirateten Hähnchens übernommen haben soll; es hatte sich nicht genug um seine Braut, das Hühnchen, gekümmert: «Liest man das Märchen unter dieser Perspektive, so wird klar, dass Herr Korbes einem gezielten Komplott weiblicher Gewalt zum Opfer gefallen ist.»⁶⁹

5.1.3 Juden als Opfer

Von Herrn Korbes nun zu einem anderen Typ Opfer, nämlich zu Juden, denen übel mitgespielt wird. Meistens haben sie Dreck am Stecken, wie derjenige in «Der gute Handel» (KHM 7), der betrügen will und vom bauernschlau Bauern selbst betrogen wird.

Der Jude (mit Ziegenbart) in «Der Jude im Dorn» (KHM 110) will im Gebüsch einen Vogel holen, worauf aber ein unmoralischer Held, ein sogenannt «guter» Knecht, auf seiner Zauberriedel zu spielen anfängt und den Juden, der ihm nichts Böses getan hat, aus reinem Mutwillen in einer Dornenhecke herumtanzen lässt und ihn zudem auf schamlose Weise so lange erpresst, bis er ihm einen Beutel Gold gibt. Der Jude geht darauf zum Richter und behauptet, er

⁶⁷ Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 147. Lüthi (*Das europäische Volksmärchen*, S. 61) meint weiter dazu, dass das Märchen ganz allgemein eine zielbewusst und umsichtig durchgeführte Unternehmung gerne scheitern lässt.

⁶⁸ Die Vorgehensweise der Tiere und Gegenstände hier ähnelt stark jener, die im Märchen «Das Lumpengesindel» (KHM 10) beschrieben wird.

⁶⁹ Mallet, S. 65. Weiter schreibt Mallet (S. 65): «In der Geschichte von Herrn Korbes zeigt sie sich zuerst als eine Art Neckgewalt. Damit wird der Partner abgetastet. Man will ihn kennenlernen, will wissen, wie er reagiert und wie stark er ist. Als nächstes erscheint sie als Herausforderung und schliesslich als grobe Provokation. Das ist die letzte Aufforderung zur Auseinandersetzung mit dem Partner. Aber Herr Korbes verweigert sich, stellt sich nicht, und das bedeutet seinen Untergang. Er hat sich selbst zum Opfer gemacht, das die ihn vernichtende Gewalt provoziert.»

sei bestohlen worden. Während der Verhandlung spielt der Knecht aber wieder auf, der Jude gesteht (nur um der weiteren Qual zu entgehen?), er hätte das Geld gestohlen, und wird als Dieb aufgehängt.⁷⁰

Einem anderen «Helden», dem Schneidergesellen in «Die klare Sonne bringt's an den Tag» (KHM 115), der gerade kein Geld hat, erscheint ein vermeintlich reicher Jude als Freiwild: Er stösst kurzerhand «Gott aus seinem Herzen» (2, 149), will den Juden berauben und schlägt ihn so lange, bis er mit den Worten «Die klare Sonne wird's an den Tag bringen» (2, 149) stirbt. Der Schneider findet nur acht Heller und trägt den Juden hinter einen Busch. Später erinnert er sich, als die Sonne in den Morgenkaffee scheint, an den Spruch des sterbenden Juden und erzählt es seiner Frau. Nach drei Tagen weiss es die Stadt, und der Schneider wird gerichtet, womit sich die Prophezeiung bewahrheitet.

5.1.4 Das Ende der Bösewichter

Dieses Ende ist symptomatisch für die Bösewichter in den Märchen – wie das Amen in der Kirche folgt am Schluss die Bestrafung für ihre bösen Taten, es gibt kaum je ein Entrinnen⁷¹. Von Franz weist darauf hin, dass im Märchen alles Böse dazu neige, eine Kettenreaktion auszulösen, sei es Selbstmord, Rache oder das Heimzahlen des Bösen.⁷²

Der Zauberin aus «Jorinde und Joringel» (KHM 69) und den bösen und missgünstigen Stiefschwestern Aschenputtels (KHM 21) ergeht es noch relativ gut: Erstere verliert nur ihre Zauberkraft⁷³, letzteren werden «für ihre Bosheit und Falschheit» (1, 144) von den beiden Tauben die Augen ausgepickt⁷⁴, was Aschenputtel kalt geschehen lässt⁷⁵.

Diese Aufgabe erledigen in «Die Krähen» (KHM Anhang, Nr. 19) zwei Krähen, die jedoch die Augen aushacken, bis die beiden Soldaten tot sind.⁷⁶ Hiermit bin ich beim Normalfall angekommen, denn auf böses Tun steht im Märchen die Todesstrafe, und zwar kommen die Missetäter zu einem gewaltsamen, möglichst schmerzreichen Tode, oft nach dem biblischen Grundsatz «Auge um Auge»⁷⁷. Die Todesarten sind äusserst mannigfaltig, hier ein kleines Panoptikum:

⁷⁰ Vgl. Röhrich, S. 150.

⁷¹ Ein Gegenbeispiel, wo die bösen Brüder vor ihrer Bestrafungen fliehen können, ist «Das Wasser des Lebens» (KHM 97): «sie hatten sich aufs Meer gesetzt und waren fortgeschifft und kamen ihr Lebtage nicht wieder» (2, 75).

⁷² von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 192, 196.

⁷³ Sie wird zwar «bö, sehr bö» (1, 366) und speit Gift und Galle gegen Joringel aus, als dieser Jorinde mit Hilfe einer blutroten Blume befreien kann, aber das alles nützt ihr nichts: Sie ist machtlos und kommt nicht an ihn heran. Und als er sie erst noch mit der Blume berührt, kann sie gar nicht mehr zaubern.

⁷⁴ Vgl. «Die beiden Wanderer» (KHM 107).

⁷⁵ Vgl. hierzu Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 68, und *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 171.

⁷⁶ Dabei hätte es, wären die beiden nicht so gierig gewesen, noch versöhnlich ausgehen können: Der Kamerad, dem sie vorher die Augen ausgestochen haben, hört drei Krähen zu, wird mit Tau wieder sehend und bekommt auch die Königstochter zur Frau (hier ähnlich «Die beiden Wanderer» [KHM 107]). Er trifft seine Kameraden wieder, die ihm zu Füssen fallen und ihn um Gnade bitten. Er erbarmt sich ihrer, nimmt sie mit und gibt ihnen Nahrung und Kleider. Als sie die Erfolgsgeschichte des anderen hören, gehen sie auch unter den Galgen, aber die Krähen wollen den Lauscher bestrafen und hacken ihnen die Augen aus, bis sie tot sind. Als sie der erste wiederfindet, trägt er sie vom Galgen weg und legt sie ins Grab.

Dazu meint Lüthi (*Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 117.): «Hier wird zweistimmig gespielt: Die Krähen imitieren, ohne es zu wissen, das Tun der beiden grausamen Soldaten, die (aus Habgier) ihrem Kameraden die Augen ausgestochen hatten, die beiden Übeltäter aber versuchen, den erfolgreichen Kameraden zu imitieren und gehen dabei zugrunde.» Ausserdem schreibt er (ebd., S. 118), das Motiv «Missglückte Nachahmung» sei Träger des Themas «Der Mensch bereitet sich sein Schicksal selber», seine eigenen Schritte trügen ihn ins Unheil.

⁷⁷ Röhrich, S. 147.

Am besten kommt noch die Stiefmutter von Hänsel und Gretel (KHM 15) weg, denn als die beiden zurückkommen, ist sie ganz einfach – wohl eines natürlichen Todes – gestorben; sie hatte auch einfach nur Angst vor dem Hungertod und darum den Vater beschwätzt, seine beiden Kinder loszuwerden. Der Umstand, dass die Stiefmutter nach der Vernichtung der Hexe ebenfalls gestorben ist, beweist laut von Beit eine geheime Identität der beiden Frauen. Die negative Kraft der Mutter in «Hänsel und Gretel» trete deutlich in zwei Gestalten zugleich auf: als die dämonisch-urtümliche Hexe und die böse Stiefmutter. Während sich aber die Stiefmutter durch gefühllose Härte auszeichnet und es bei ihr nichts zu essen gibt, ist die Hexe im Gegenteil zunächst spendabel und gastlich. Jedoch handle es sich im Falle des Kuchenhauses nicht um eine gütige Spende der Grossen Mutter, sondern um eine List der Hexe, die Kinder anzulocken und zu fressen.⁷⁸

Eine andere Stiefmutter, diejenige in «Die wahre Braut» (KHM 186), stürzt von selbst die Kellertreppe hinunter und bleibt «entseelt auf dem Boden liegen» (2, 372).

Üblicherweise wird aber nachgeholfen: Äusserst beliebt ist der Scheiterhaufen, wo die Bösewichter – meistens Frauen – «jammervoll verbrennen» (1, 86)⁷⁹. Er wird, wie auch folgende Bestrafung, öfter angewandt: «Die böse Stiefmutter ward vor Gericht gestellt und in ein Fass gesteckt, das mit siedendem Öl und giftigen Schlangen angefüllt war, und starb eines bösen Todes.» (1, 77)⁸⁰ Manchmal müssen die bösen Frauen auch nackt in ein Fass mit Nägeln steigen⁸¹ und werden den Berg hinab in den Fluss geworfen⁸², oder sie werden in einen Sack genäht und darin lebendig ersäuft⁸³. Natürlich wird auch ganz profan hingerichtet⁸⁴, gehängt⁸⁵, erschlagen und ins Wasser geworfen⁸⁶ oder auch durch Ochsen gevierteilt⁸⁷.

Die Strafen innerhalb der Märchen sind besonders grausam, was laut Lüthi «eine Konsequenz der dem Märchen eigenen Stilisierung ins Extreme» ist, weshalb diese nicht als gleich grausam empfunden würden wie in einer realistischen Erzählung.⁸⁸ Und dies obwohl die beschriebenen Hinrichtungsformen laut Röhrich rechtshistorisch belegten Strafen entsprechen und als Erinnerungen aus dem wirklichen Rechtsleben vergangener Zeiten sehr viel wirklichkeitstreuer als der Rest der oft sehr phantastischen Märchen seien.⁸⁹

⁷⁸ von Beit, S. 133f. Von Beit (S. 133) weist darauf hin, dass das Nahrungsspenden eine typische Funktion der grossen Muttergöttheit sei. So finde sich im Reich der Frau Holle (KHM 24) ein Backofen (oft ein Symbol des Mutterleibes) voll gebackener Brote, ein Apfelbaum voll reifer Äpfel, und bei ihr zu Hause gebe es «alle Tage Gesottenes und Gebratenes» (1, 151).

⁷⁹ «Brüderchen und Schwesterchen» (KHM 11). Vgl. «Hänsel und Gretel» (KHM 15), wo die Hexe von Gretel in den Backofen gestossen wird: «Hu! da fing sie an zu heulen, ganz grauselig; aber Gretel lief fort, und die gottlose Hexe musste elendiglich verbrennen.» (1, 107) Vgl. ausserdem oben «Der Trommler» (KHM 193) sowie «Die sechs Schwäne» (KHM 49) und auch «De drei Vügelkens» (KHM 96). Der Hexenmeister aus «Fitchers Vogel» (KHM 46) wird gleich mitsamt seinem ganzen Gesindel, den Hochzeitsgästen, ein gefundenes Fressen der Flammen.

⁸⁰ «Die zwölf Brüder» (KHM 9). (Bei dieser Stelle handelt es sich eigentlich um die Schwiegermutter.)

⁸¹ Vgl. «Die drei Männlein im Walde» (KHM 13).

⁸² Vgl. «Die weisse und die schwarze Braut» (KHM 135) und «Die Gänsemagd» (KHM 89).

⁸³ Vgl. «Der singende Knochen» (KHM 28).

⁸⁴ Vgl. «Der Räuberbräutigam» (KHM 40) und «Der goldene Vogel» (KHM 57).

⁸⁵ Vgl. «Dat Erdmänneken» (KHM 91).

⁸⁶ Vgl. «Der starke Hans» (KHM 166).

⁸⁷ Vgl. «Die zwei Brüder» (KHM 60).

⁸⁸ Lüthi: *Das Volksmärchen als Dichtung*, S. 170. «Nur die Handlung wird gegeben, das Seelische wird nicht dargestellt. Deshalb wirken auch die scheinbar grausamen Strafen nicht wirklich grausig. Die sie erleiden, sind Figuren, nicht lebendige Menschen, und ihre Qualen werden so wenig ausgemalt wie alles andere im Märchen. Unsere Volksmärchen kosten das Grausame nicht aus, sie sind in diesem Sinne gar nicht grausam.» (Lüthi: *So leben sie noch heute*, S. 33.)

⁸⁹ Röhrich, S. 144.

Dazu ein paar aussergewöhnlichere Strafen: Eine Spielart der Vierteilung geschieht mit dem Koch in «Die Nelke» (KHM 76): Er wird zuerst in einen Pudelhund verwandelt, der glühende Kohle fressen muss, dass ihm «die Kohle zum Hals herausschlägt» (1, 383), und erst dann in vier Stücke zerrissen.

Etwas Originelles hat sich auch der Jäger aus «Der Krautesel» (KHM 122) ausgedacht: Mit Hilfe von Salaten verzaubert er die Hexe, deren Tochter und die Magd in Esel; der Hexe lässt er nur Schläge und nichts zu essen geben, so dass sie bald stirbt. Mit der Tochter – nun zurückverwandelt – aber lebt er glücklich bis an ihren Tod.

Sozusagen «in Ausübung ihrer Pflichten» kommt die alte Köchin im nassen Element um, wo sich Fundevogel (KHM 51) am Schluss in einen Teich verwandelt und Lenchen zur Ente darauf wird. Als die Köchin den Teich aussaufen will, zieht sie die Ente mit ihrem Schnabel ins Wasser hinein, «da musste die alte Hexe ertrinken» (1, 263).

Den Todestanz tanzen muss eine andere böse Stiefmutter, diejenige in «Der Liebste Roland» (KHM 56): «Je schneller er spielte, desto gewaltigere Sprünge musste sie machen, und die Dornen rissen ihr die Kleider vom Leibe, stachen sie blutig und wund, und da er nicht aufhörte, musste sie so lange tanzen, bis sie tot liegenblieb.» (1, 290) Ganz ähnlich verhält es sich in «Sneewittchen» (KHM 53): Vor Angst und Schrecken kann sich die böse Stiefmutter nicht mehr regen, als sie Sneewittchen erblickt. «Aber es waren schon eiserne Pantoffeln über Kohlenfeuer gestellt und wurden mit Zangen hereingetragen und vor sie hingestellt. Da musste sie in die rotglühenden Schuhe treten und so lange tanzen, bis sie tot zur Erde fiel.» (1, 278)⁹⁰

Selbst bestraft sich dagegen Rumpelstilzchen (KHM 55), das sich vor Wut einfach nicht mehr halten kann: ««Das hat dir der Teufel gesagt, das hat dir der Teufel gesagt», schrie das Männlein und stiess mit dem rechten Fuss vor Zorn so tief in die Erde, dass es bis an den Leib hineinfuhr, dann packte es in seiner Wut den linken Fuss mit beiden Händen und riss sich selbst mitten entzwei.» (1, 288)

Es gibt auch Strafen, die nicht den unmittelbaren Tod zur Folge haben, sondern diesen einem «Gottesgericht»⁹¹ überlassen, wie jene für die Königstochter aus «Die drei Schlangenblätter» (KHM 16): Sie wird «mit ihrem Helfershelfer in ein durchlöcherntes Schiff gesetzt und hinaus ins Meer getrieben, wo sie bald in den Wellen versanken.» (1, 112) Ähnlich ist das Schicksal der Tochter einer Hexe, die in den Wald geführt wird, wo die wilden Tiere sie zerreißen.⁹²

Gott persönlich scheint auch beim Märchen «Von dem Machandelboom» (KHM 47) seine Hände im Spiel zu haben, beinahe apokalyptisch mutet da das Ende an: Als der Vogel, der aus den Knochen des Jungen entstanden ist, zum Haus kommt, ist die Mutter ausser sich vor Angst, es braust ihr «in de Oren as de allerstaarkste Storm, un de Ogen brennden ehr un zackden as Blitz» (1, 247). Der Vater und die Tochter bekommen jedoch vom Vogel nur Geschenke. ««Ne», säd de Fru un sprüng up, un de Hoor stünnen ehr to Baarg as Führsflammen, «my is, as schull de Welt ünnergahn, ik will ook henuut, of my lichter warden schull.» Un as se uut de Döhr köhm, bratsch! smeeit ehr de Vogel den Mählensteen up den Kopp, dat se ganß tomatscht wuur.» (1, 248) Vater und Tochter scheinen davon jedoch keine Notiz zu nehmen, denn gleichzeitig ist auch der Junge wieder lebendig, sie «wören all dre so recht vergnöögt un gängen in dat Huus by Disch un eeten» (1, 248).

⁹⁰ Lüthi (*So leben sie noch heute*, S. 63) schreibt dazu, dass sie sich selbst zu Tode tanzen muss, wirke wie ein Bild dafür, dass sie ihren Untergang selbst herbeiführe.

⁹¹ Röhrich, S. 144.

⁹² Vgl. «Brüderchen und Schwesterchen» (KHM 11).

In diesen Beispielen wird das Böse explizit gerichtet; es gibt im Märchen laut Lüthi aber ausserdem den Glauben und die Hoffnung, dass das Böse an sich selbst zugrunde gehe.⁹³ In den Fragen durchschaute Bösewichter, die sich ihr eigenes grausames Urteil sprechen (vgl. die verbrecherische Kammerjungfer in «Die Gänsemagd» [KHM 89]), zeige sich wieder die isolierende Tendenz des Märchenstils. Obwohl die Frage ihr eigenes Verbrechen in genauer Spezialisierung nennt, werden die Bösewichter nicht stutzig. Lüthi weist darauf hin, dass solches nur im Märchen geschehen könne – es sei nicht Ungeschicktheit oder Plumpheit, sondern hohe Formkultur, die dem Märchen diesen Effekt erlaube.⁹⁴

Für ein Fazit zu diesem Kapitel, vgl. oben 4.2.10 Das Böse im Märchen – «poetologische» Analyse, S. 62.

⁹³ Lüthi: *So leben sie noch heute*, S. 121.

⁹⁴ Lüthi: *Das europäische Volksmärchen*, S. 45.

5.2 Genelûn im *Rolandslied des Pfaffen Konrad*

er ist wîse unde küene,
redehaft genuoge.
er ist ein helt lussam. (1370–72)¹

So schmeichelhaft preist der Gottesritter Roland im *Rolandslied* seinen Stiefvater, den Herzog Genelûn, an, als es darum geht, einen Abgesandten zu den Spaniern zu schicken, gegen die sie sich unter Kaiser Karl dem Grossen auf Missionarszug befinden. Die Tatsache, dass Roland für diese Aufgabe ausgerechnet seinen Stiefvater vorschlägt, ist seltsam: Es kann nicht in böswilliger Absicht geschehen sein, und doch muss er Genelûns wahres Wesen durchschaut haben. Dieser hat sich nämlich unmittelbar vorher eines Kreuzritters unwürdig gezeigt: Als Einziger will er den Spaniern vertrauen, die hinterlistig verlauten lassen, die Franken sollten abziehen, ihr König Marsilie werde nachkommen und sich taufen lassen. Karl wird denn auch von Roland und seinen zwölf Getreuen gewarnt, und nur Genelûn rät, das Angebot der Heiden anzunehmen, falls etwas schiefige, könnten sie immer noch alle vernichten. Er versucht es zwar zu verschleiern, aber der wahre Grund seiner Ablehnung tritt dennoch hervor, er ist des Kampfes müde: «gedenket an die langen arbeit.» (1199) Das ist ein klarer Kontrast zu seinen Mitstreitern, die sind nämlich erfüllt vom Ethos des Glaubenskampfes und wünschen sich nichts mehr, als für Gott zu sterben und durch das Martyrium das Himmelreich zu gewinnen – man sieht Genelûn also schon hier ausserhalb der heiligen Kampfesgemeinschaft stehen.²

Genelûns Rat wird abgelehnt, die Ritter stimmen Roland zu, weil sie zu Recht glauben, die Heilsaufgabe an den Heiden sei noch nicht erfüllt. Ironischerweise würde die Geschichte nicht einen so schlimmen Verlauf nehmen, wäre Genelûns Vorschlag angenommen worden: Er wäre, der von Roland zu seinem Handeln gezwungen worden sein will, gar nie mit den dämonischen Heiden in Kontakt und seine latente Charakterschwäche nicht zum Tragen gekommen. Für das Amt des Abgesandten bieten sich nun Roland und Olivier an, was aber von Karl abgelehnt wird mit der Begründung, sie seien zu wenig diplomatisch. Da springt Roland auf und schlägt Genelûn mit eingangs erwähnten Worten als «tiuresten boten einer» (1368) vor. Der aber erweist sich unmittelbar nach dieser Anpreisung als elender Feigling und damit vollends unwürdig: Er wird blass vor Wut, Misstrauen, Verzweiflung und Angst und wehrt sich mit Händen und Füßen gegen die Gesandtschaft, jammert und klagt fassungslos. Er fühlt sich von Roland verraten, jetzt müsse er bei den Heiden den Tod finden, er beschuldigt ihn (sinnigerweise), von bösen Geistern besessen zu sein, und versucht ausserdem – mit Tränen in den Augen – seine Feigheit hinter dem haltlosen Vorwand zu verstecken, Roland sei ein Erbschleicher, der seine allerschönste Frau und seinen Sohn verstossen würde. Dieser wehrt sich gegen die Anschuldigungen und Drohungen: Er selbst wäre gerne gegangen, aber die Erfahrung spreche für Genelûn. Karl der Grosse persönlich muss Genelûn zureden, trotzdem lässt dieser sogar den dargebotenen Handschuh fallen (ein Zeichen, dass er den Auftrag des Kaisers nicht empfangen will). Schliesslich muss er aber doch gehen.³

Genelûns Angst unterscheidet ihn wieder von den martyriumsbereiten Gottesrittern und setzt ihn ausserdem auf der Ebene des geistlichen Diskurses ins Unrecht. Seine Argumentation

¹ Alle Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1993 (= Reclam Universal-Bibliothek; 2745).

² Woelker: *Menschengestaltung in vorhöfischen Epen des 12. Jahrhunderts*, S. 49–51. Da ihm die Tugend der Kampfesfreudigkeit und Tapferkeit, selbstverständliche Folge der Gottesverbundenheit, abgehe, sei Genelûn schon von Anfang an gerichtet.

³ Fisher: *Studies in the Demonic in Selected Middle High German Epics*, S. 28, sowie Woelker, S. 49f.

bewegt sich denn auch auf der weltlich-rechtlichen Ebene mit der ihr eigenen Legitimation. Ebenfalls als Zeichen von Weltliebe und Diesseitigkeit, in funkelndem Kontrast zur asketisch gleichförmigen Erscheinung der Gottesritter, wird die prächtige Ausstattung von Genelûns Gefolge (700 Männer, die ihm zuerst folgen und sich nur schweren Herzens von ihm trennen) gesehen.⁴

Genelûn ist aber auch der Einzige von differenzierter Anlage: In ihm sind edelste Manneseigenschaften mit Treulosigkeit und Schurkerei gepaart. Wenn er zuerst furchtsam und um sein Leben zitternd erscheint, so tritt er dagegen unerschrocken und muterfüllt wie ein Held Marsilie entgegen und die Heiden meinen, sie hätten noch nie einen so kraftvollen Menschen gesehen. Er ist auch wirklich von eindrucksvoller Gestalt, die heldische Erscheinung ist jedoch nur teuflisches Trugbild. Im Gegensatz zum Kaiser widerspricht Genelûns Äusseres seinem Inneren. Der Erzähler vergleicht ihn mit dem – von Satan besessenen – Judas, ausserdem verbreite er trügerischen Glanz wie falsches Gold oder wie ein äusserlich grüner, aber innen hohler Baum; der Wurm sei in ihm, der Teufel habe ihn in seiner Gewalt. Für ihn ist Genelûn der Böse schlechthin, dessen weltliche Vorbildlichkeit scheint ihm anstössig und veranlasst was ihn zu solch breiten Ausführungen.⁵ Auch wünscht der Erzähler allein ihm das Höllenfeuer – die Heiden sind ja schon verloren oder wenigstens ist ihr Schicksal unbedeutend verglichen mit dem eines ehemaligen Christen.⁶

In den Worten, mit denen der Kaiser Genelûn segnet: «der heilige engel müeze dîn geverte sîn» (1535), schwingt eine gewisse Ironie mit, schliesslich begleitet ihn doch der Heide Blanscandiz, König Marsilies Berater, dessen dämonischer Einfluss das Schlechteste in Genelûn hervorbringt. Denn erst während der Reise mit ihm wird klar, dass Genelûn sich zu der heidnischen Ethik hingezogen fühlt (eine Eigenschaft der Heiden sind ihr Übermut und ungemessener Stolz, im Gegensatz zur Demut der sich in den Staub werfenden christlichen Streiter). Solches ist aber für einen Christen gleichbedeutend mit der Kraft des Teufels, der Genelûn – wie Judas – erliegt, genauer gesagt den Lasten *invidia* und *avaritia*. Der Teufel gibt ihm auch ein, sich mit den Heiden eidlich zu verpflichten, womit er zum Verräter an der christlichen Sache wird und völlig zu den Heiden herabsinkt. Er wirft seine Ehre und seine früheren Überzeugungen würdelos weg und feiert eine wahre Verbrüderung mit ihnen. Aus Hass und Habgier («durch nît unde durch gebe» [1980]) schwört er ihnen – vor denen er doch vorher noch solche Angst hatte –, Roland und seine Kampfgenossen auszuliefern, wofür ihm die Heiden versprechen, keinen von ihnen am Leben zu lassen. Und sie schwören bei Apollo, laut Fisher ein klares Zeichen dafür, dass Genelûn sich selbst in des Teufels Dienst schwört, schliesslich ist Apollo – ein heidnischer Gott – nur der Teufel in einer anderen Form. Die Bestechlichkeit Genelûns wird noch stark unterstrichen anhand seiner Empfänglichkeit für die verlockenden Angebote der Heiden, z. B. eine Menge Gold: «der herzoge begonde suoze lachen.» (1917)⁷

Sobald der Verrat geschehen ist, reisst der Dämon Genelûn tiefer und tiefer ins Verderben hinein, und seine sonstigen edlen Eigenschaften treten völlig in den Hintergrund. Nach dem eigentlichen Grund für Genelûns und der Heiden *untriuwe* fragt der Erzähler nicht, sie dienen vor allem als Kontrast zu den Gottesrittern.⁸

⁴ Kartschoke: Kommentar zu *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, S. 671 u. 673f.

⁵ Vgl. folgende Verse: «Genelûn was michel unde lussam, / er muose sîne natûre begân. / michels boumes schœne / machet dicke hœne. / er dunket ûzen grüne, / sô ist er innen durre. / sô man in nider meizet, / sô ist er wurmbeizec. / er ist innen vûl unde üble getân.» (1960–68)

⁶ Bartsch: «Einleitung» zu *Das Rolandslied*, S. XVIII; Woelker, S. 50; Nöther: *Die geistlichen Grundlagen im Rolandslied und in der Kaiserchronik*, S. 152; Kartschoke: Nachwort zu *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*, S. 795, sowie Fisher, S. 32.

⁷ Fisher, S. 29–31; Bartsch, S. XIX; Nöther, S. 124, sowie Woelker, S. 50.

⁸ Bartsch, S. XIX, sowie Nöther, S. 152.

Genelûn selbst unterscheidet fast in einem Schwarz-Weiss-Raster zwischen Freund und Feind: Auf der einen Seite ist der Kaiser, dem Genelûn, bevor er geht, dankt, dieser habe ihn nie verletzt, und er vertraut ihm auch, falls er selbst sterbe, seine Frau und seinen Sohn Baldewîn an⁹. Auch vor den Heiden rühmt Genelûn Karl wiederholt über alles. Auf der anderen Seite stehen aber Roland und seine zwölf Gefährten, denen er, nach nur unbestimmten und verdeckten Drohungen, bei seiner Abreise offen Fehde ansagt, woraus er später sein gutes Recht zieht, gegen Roland zu agieren.¹⁰ Auch den Spaniern erzählt er, von Roland, Olivier und den andern würden sie grosses Unheil erleiden: Die wollten die ganze Welt unter sich aufteilen und könnten nicht satt werden von Menschenblut und sollten darum «in dem ellende / vûlen unde erstinken» (1887f.). Und so sei es viel besser, wenn die Zwölf stürben, als dass sie alle untergingen.

Weil Genelûn überzeugt ist, nichts könne dem Kaiser, der unter dem Schutz Gottes steht, etwas anhaben, rät er den Heiden, ihn von Roland und seinen Getreuen zu trennen, und weiss auch sonst genau, was zu tun ist: Die Spanier sollen zum Schein auf Karls Forderungen eingehen, so dass dieser abzieht und nur Roland und seine Zwölf dableiben, und angreifen, sobald der Kaiser über den Bergen ist, und ja kein Erbarmen haben. Seien erst einmal alle gefallen, könne sich der Kaiser nicht mehr davon erholen, er werde vor Kummer sterben und die Spanier niemals mehr heimsuchen. Aber auch Genelûn selbst ist sehr am Gelingen seines Plans interessiert, sonst würde man ihn beschimpfen und ihm *untriuwe* vorwerfen.

Zurück am Hof wird der Verräter sehr freundlich und mit allen Ehren empfangen: Genelûn jedoch fühlt sich in seiner alten Welt unwohl, er kann jetzt nur noch mit seinen neuen Freunden wirklich glücklich sein, mit denen ihn das dämonische Band verbindet.¹¹ Er verfährt wie abgesprochen, und der Kaiser ist sehr erfreut über den guten Ausgang. Als aber Genelûn Roland heuchlerisch als Statthalter empfiehlt, wird der Kaiser sehr betrübt, er habe ihm damit seine rechte Hand genommen und ihm noch nie solche Schmerzen zugefügt. Nach schlimmen Träumen beschimpft er ihn als «vâlantes man» (3101), aus dem der böse Geist spreche und das ganze Römische Reich in Trauer stürzen werde (laut Fisher erkennt er mit seinen «Christ-like powers» den Teufel in Genelûn¹²). Doch da die Franken Roland gewählt haben, kann selbst er nichts mehr gegen den Entschluss ausrichten. Wie Genelûn richtig vorhergesehen hat, ist Roland zusammen mit seinen Gefährten bereit, seine Ehre bis in den Tod zu verteidigen.

Bei Ronceval bieten sich die Heiden und Rolands Truppen, wie in Genelûns Plan vorgesehen, eine harte Schlacht, bei der die Spanier herbe Verluste erleiden, so dass Marsilie Genelûn jetzt verwünscht, dieses ganze Unglück habe er allein verschuldet und damit auch sie verraten. Auch Roland dämmert endlich, dass Genelûn die Christen in Sarraguz verraten hat, und in der Fortsetzung der Schlacht werden er und sein Gefolge getötet. Vorher hat er mit seinem Horn noch den Kaiser um Hilfe gerufen. Der wird davon ganz unruhig, und Genelûn versucht ihn zu beschwichtigen, diese Unbeherrschtheit stehe dem Kaiser schlecht an, vielleicht habe Roland eine Bremse gebissen oder vielleicht jage er einen Hasen. Der Kaiser verflucht ihn; nur wegen des grossen Schatzes, den ihm Marsilie geschenkt habe, habe er diesen Frevel begangen.

Als die Heiden besiegt sind, wird über Genelûn Gericht gehalten. Die Karlinger (Franzosen) wollen ihm das Leben retten, auch wenn er in Ketten liege, sei er noch nicht überführt, er

⁹ Auffällig und für Genelûn bezeichnend ist, dass er sein Vermächtnis nicht mit einem Segenswunsch, sondern mit der Bitte um sein Wohlergehen beschliesst: «got lâze in gesunt leben.» (1709) (Kartschoke, S. 676.)

¹⁰ Kartschoke, S. 675. «[...] die zwelve sint nu vile gemeit, / die mich hine habent gegeben. / unde gevristet mir got daz leben, / ich bringe es ûz deme spile. / ich gesezze in ein zile, / sô mir dirre mîn bart, / si geriuwet al dise hovevart.» (1641–47)

¹¹ Fisher, S. 33. Wieder zeigt sich die Diskrepanz zwischen Aussen und Innen, Schein und Sein: «Genelûn inmiten gestuont. / trûebe was ime sîn muot / mit lachenten ougen. / sînes herzen tougen / newesse nieman innen. / dâ wurzelt der tiuvel inne.» (2853–58)

¹² Fisher, S. 34.

sei von hoher Abstammung und allen Fürsten ebenbürtig. Genelûn sagt, der Tod der Zwölf freue ihn, und beruft sich auf die Fehdeansage, was dem Kaiser als Geständnis für einen Urteilsspruch ausreicht; aber Genelûns Sippe ist mächtig und zahlreich, eines der ersten Geschlechter, sie wollen Gnade, die Toten könne man nicht zurückbringen und Karl solle seine Verwandten achten. Der lässt sich aber nicht umstimmen, die Christenheit sei grausam entehrt, solcher Frevel sei noch nie geschehen. Am Schluss in der Gerichtsverhandlung ist für den Erzähler nicht mehr das Verbrechen gegen den Lehensherrn entscheidend, sondern der Verrat an der christlichen Sache: «diu christenhait ist harte geschendet» (8782). Genelûn ist als Verräter der christlichen Sache Werkzeug des Teufels im Kampf der *civitas diaboli* gegen die *civitas Dei*.¹³ Nach einem Gerichtskampf zwischen Vertretern aus den Lagern von Genelûn und Roland wird Genelûn gevierteilt: Er wird mit Händen und Füßen an die Schweife wilder Pferde gebunden, die in durch Dornengestrüpp schleifen und ihn an Bauch und Rücken zerreißen.

Genelûns Schicksal demonstriert die Anfälligkeit eines christlichen Ritters für den Einfluss des Teufels: Auch ein eigentlich integrierter Held kann sich als nicht besser als die Heiden erweisen (die schon machtlose Instrumente seines Willens sind und zum Schluss sogar zur Selbstzerstörung getrieben werden), wenn er sich nicht von weltlichen Fesseln löst und dem Teufel nicht weniger dienbar ist.¹⁴

¹³ Woelker, S. 48.

¹⁴ Fisher, S. 35.

5.3 Reinhart Fuchs

boese lvgenere
di dringen leider allez vur,
die getrewen blibent vor der tvr. (2185–87)¹

Der Bösewicht in diesem Kapitel ist ein Tier, das sein ganzes Sinnen und Trachten «an trigen vnd an chvndikeit» (7) richtet: der Fuchs Reinhart. Sein Anblick flösst Schrecken ein; so fürchtet die Meise schon seine «ovgenblicke, / di sint grvelich getan» (192f.), und allein die rote Farbe seines Fuchsfells weist auf seine Schlechtigkeit hin, gelten im Volksglauben doch rote Haare allgemein als Zeichen von Hinterlist.²

Göttert nennt *Reinhart Fuchs* denn auch – ganz im Gegensatz zu der französischen Tradition (*Roman de Renart*) mit den «heiteren Schelmenstreichen und glänzenden Paraden» – ein «düsteres Warnstück»³; auch für Linke ist es eine bitterböse Geschichte und schon von Anfang an mehr als eine harmlos-vergnügeliche Episode.⁴ Das zentrale Motiv der Dichtung ist die *untriuwe*, womit Reinhart die Tiere in *nôt* und *arbeit* bringt. Für den Listenreichtum des Fuchses – «der stets überlegene Böse»⁵ «kunde manigen vbil art» (1660), «mangen don» (1979) und «mangen vbelen wanc» (2167) – gibt es viele verschiedene Bezeichnungen, und diese werden bewusst variiert. *kundicheit* (von *kundic* «klug», siehe oben) erscheint am häufigsten, sie ist der Inbegriff all jener Eigenschaften, die den Fuchs vor anderen Tieren auszeichnen: Gerissenheit, Schlaueit, Gescheitheit, geistige Gewandtheit, aus der die *liste* (für einzelnes schlaues Tun) erst fließen. Zusammen mit der *untriuwe* kommt in der *kundicheit* der unversöhnliche Sinn des fuchsischen Wesens unmissverständlich zum Ausdruck. Mehr noch als die Schadenfreude und die Freude über einen gelungenen Coup genießt Reinhart, schon während er die List einfädelt, «die Lust des Bösen an der Pervertierung der Welt»⁶: «Reinhart wart vil gemeit / von der cleinen leckerheit, / er vrevte sich vaste.» (197–99) Wie *schalkeit*, *boesewiht*, *verraetere* gibt *leckerheit* (von *lecker* mit der Spezialbedeutung «schelmenhaft») die Art des Fuchses wieder; man darf aber bei Reinhart nicht an einen lebenswürdigen Schelmen denken, sondern muss sich einen böswilligen Betrüger vor Augen führen.⁷

Das Buch ist in drei Teile gegliedert, in denen Reinhart je mit verschiedenen «Partnern» oder besser: Opfern agiert. Zuerst sind es vier kleine Tiere (Hahn, Meise, Rabe und Kater), dann der Wolf Isengrin und schliesslich Vrevel, der Löwe.

Am Anfang erscheint Reinhart noch wenig erfolgreich: Die kleinen Tiere sitzen für ihn meist unerreichbar auf einem Baum oder einem Strauch, also will er sie herablocken. Bei seinen Überlistungsversuchen setzt er Schmeichelei ein und beruft sich auf die gegenseitige Verwandtschaft, die die anderen von seiner Harmlosigkeit überzeugen soll. Verwandtschaft, die vom germanischen Denken her überaus wichtige Bindung, nutzt er im Zeichen der *untriuwe* nur dazu aus, um an sein betrügerisches Ziel zu kommen. Dieses Ziel verfehlt er jedoch immer

¹ Alle Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Heinrich der Glîchezâre: *Reinhart Fuchs*. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und erläutert von Karl-Heinz Göttert. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1976 (= Reclam Universal-Bibliothek; 9819).

² Göttert: Anmerkung 16 zu Heinrich der Glîchezâre: *Reinhart Fuchs*, S. 156.

³ Göttert: Nachwort zu Heinrich der Glîchezâre: *Reinhart Fuchs*, S. 181.

⁴ Linke: «Form und Sinn des «Fuchs Reinhart»», S. 261.

⁵ Göttert: Anm. 3, S. 153.

⁶ Linke, S. 240.

⁷ Göttert: Anm. 2, S. 153; Anm. 7, S. 154; Anm. 11, S. 155, sowie *Tugendbegriff und Epische Struktur in höfischen Dichtungen*, S. 36.

gründlicher, bis seine List sich sogar gegen ihn kehrt und er selbst in der lebensgefährlichen Falle eines Bauern sitzt.⁸

Im Einzelnen sieht das folgendermassen aus:

Der «verchvint» (53; Todfeind) Reinhart überfällt den Hühnerstall eines Bauern, dem er schon zehn Hühner gestohlen hat. Er erbeutet mit List den Hahn Scanteler und läuft mit ihm in der Schnauze davon. Aber Scanteler kann sich durch eine andere List wieder befreien, indem er nämlich gerade an die intellektuelle Eitelkeit von Reinharts Überlegenheitsdünkel appelliert, um ihn unbesonnen zu machen. Dass er Erfolg hat, beweist laut Linke, dass Reinhart (zumindest am Anfang) die Technik des Betruges nicht reflektiert, sondern instinktiv anwendet, sonst würde er der Täuschung nicht selbst erlegen: Das Böse ist ihm also eingeboren.⁹

Dem um sein Essen betrogenen Reinhart knurrt der Magen, und er ist «ane maze zorn» (173). Auch im Fall der Meise, die ihm, statt sich selbst, ein Stück Dreck ins Maul wirft, wurmt ihn die entgangene Mahlzeit, fast noch mehr aber die intellektuelle Niederlage: «daz mvēt mich, daz ist vngelogen.» (216)¹⁰

Den Raben Diezelin will Reinhart, «der vngetrewe hovart» (254), mitsamt dessen Käse fressen und tut so, als ob der Käse seiner – fiktiven – Wunde schade.¹¹ Er appelliert erfolgreich an Diezelins Barmherzigkeit und Mitleid und macht so – hinterhältig – ausgerechnet dessen altruistisches Verhalten zum Instrument seines Untergangs; er hat also vor, den Raben durch seine Tugenden zu verderben. Im Versuch, das Gute an sich selbst zugrunde gehen zu lassen, will er die sittliche Weltordnung pervertieren, was seine unkomische, bösartig-abgründige Amoralität offenbart.¹² Aber auch der Rabe kann sich retten und zeigt zudem den Hunden, die Reinhart verfolgen, den Weg.

Beim Kater Diepreht, den er in eine Wildfalle laufen lassen will, hat Reinhart gar kein Motiv für seine Tat, der Grund für den Betrug ist der Betrug selbst. Sein eigentlicher Antrieb ist die Lust an der immer neuen Bestätigung von List und Verschlagenheit sowie der Genuss der eigenen intellektuellen Überlegenheit über seine Partner; auch das Hungermotiv stellt nur den äusseren Anlass dar, diesem tieferen Verlangen genüge zu tun. Diepreht lässt aber den Fuchs selbst gegen die Falle prallen, so dass dessen Fuss gefangen ist. Mit einer List in letzter Minute gelingt es Reinhart doch noch, vor dem Bauer zu entfliehen. Hier zeigt er das erste Mal jene kaltblütige Geistesgegenwart, die ihn immer wieder zum Meister der bedrohlichen Situation macht. Reinhart macht aber die Erfahrung, dass ihm die Menschen allmählich gefährlich werden und er ihren Nachstellungen auf die Dauer nicht gewachsen ist.¹³

Reinhart verbündet sich daher mit dem Wolf Isengrin, nicht mit der Begründung der Feindschaft der Menschen gegen den Fuchs, sondern – uneigennützig – Hilfsbereitschaft vortäuschend – mit dem Vorwand, die Menschen seien des Wolfes Feind. Er will seine eigene Klugheit (*list*) mit Isengrins Stärke (*kraft*) verbinden; als *gevater* schleicht er sich in das Vertrauen der Wolfsfamilie ein. Diese Symbiose ist aber nur ein Mittel zum Zweck, eher will er sich als Parasit ausleben und daneben seinen Bundesgenossen mit dessen Frau Hersant hintergehen. Neben dem Paar *list* und *kraft* zeigt sich auch Tücke neben Dummheit: «Reinhart was los, Isengrin unwis.» (744) Isengrin macht auch prompt den Bock zum Gärtner, indem er Reinhart auf Hersant aufpassen lässt. Der Blick wechselt ständig von Reinharts durch *untriuwe* be-

⁸ Göttert: Anm. 8, S. 154, sowie Linke, S. 230f.

⁹ Linke, S. 232f.

¹⁰ Linke, S. 232.

¹¹ «Der Trick, den Reinhart hier anwendet, entstammt dem <Physiologus>, wo das Sichtotstellen der Füchsin typologisch auf die Verführungen des Teufels und der Irrlehrer bezogen wird.» (Göttert: Anm. 14, S. 155.)

¹² Linke, S. 233f.

¹³ Linke, S. 232 u. 235.

stimmten Betrug zum Ergebnis, in dem sich Isengrins Torheit enthüllt. Göttert weist jedoch darauf hin, dass Isengrin nicht der Tölpel ist, der Reinhart bloss zu begegnen braucht, um auch sogleich auf ihn hereinzufallen. Er wird erst zum Toren, wenn er sich dem *ungetriuwen* Reinhart anvertraut.¹⁴

Während Hersant vom Geschlechtshunger getrieben wird, ist es bei Isengrin der ordinäre Hunger, der ihn zu gedankenloser Gefrässigkeit verleitet: Moralisch gleich verderbt wie sein *gevater* Reinhart und auch ebenso skrupellos egoistisch, bringt er diesen um den Anteil am Schinken, den die Wölfe erst der List des Fuchses und dessen Funktion als Lockvogel verdanken. Zusammen mit seiner Dummdreistigkeit fordert Isengrin die Vergeltung Reinharts geradezu heraus, ihn selbst aus unstillbarer Rache von einer Unannehmlichkeit in die andere zu hetzen: «Sin bruoder hate sin grozin haz.» (733) (Reinhart begnügt sich später dann auch Hersant gegenüber nicht mit dem heimlichen Ehebruch, sondern erst mit ihrer öffentlichen Schändung.)¹⁵

So wollen sie in einem Mönchshof Wein trinken gehen: Betrunkene fängt Isengrin an zu singen («ein vnzitick liet» [534]), Reinhart flieht, und die Wölfe werden von sechs Männern mit Knüppeln verprügelt. Beim Schwur aufs Wolfseisen wird Isengrin entmannt¹⁶, und Kuonin¹⁷ erzählt dem blutüberströmten Isengrin, Hersant sei von Reinhart begattet worden, («daz hat mir Reinhart getan, / daz lant ime an daz lebin gan!» [615f.]), was diese jedoch abstreitet.

Trotzdem treibt Isengrins Hunger ihn zu einer Erneuerung des Bundes mit Reinhart. Indem dieser seine Fressgier anreizt, ködert er ihn auch immer wieder. Mit seiner dumpfen Triebbefangenheit wird die natürliche Dummheit des Wolfes noch gesteigert: Er hat zu viel Magen, dafür aber zu wenig Gehirn, er kann nicht vorausdenken, alles widerfährt ihm, und er erscheint so nur als Opfer, nicht etwa als Handelnder.¹⁸ Als Isengrin vor dessen neu gebauter, fester Wohnung in seiner Höhle wieder auf Reinhart trifft, erzählt ihm dieser, er sei jetzt Mönch, weil Isengrin ihm «ane schulde» (667) das Vertrauen entzogen habe. Für zwei Aale will sich Isengrin mit Reinhart versöhnen und selbst Mönch werden: Da verbrüht ihm Reinhart Haut und Haar mit heissem Wasser und erklärt ihm, erst wenn er gestorben sei, könne er täglich an hunderttausend Messen teilhaben. Als sie zusammen Fische holen gehen wollen, bindet Reinhart einen Eimer an Isengrins Schwanz und steckt alles durch ein Loch ins Eis des tiefgefrorenen Weihers. Dem Wolf friert der Schwanz fest, Reinhart warnt ihn aber nicht, sondern lässt ihn noch weitermachen und macht sich unter dem Vorwand, Mitbrüder zu holen, die ihnen helfen könnten, die vielen Aale fortzutragen, davon. Ein Ritter und seine Hunde entdecken Isengrin, der Ritter will ihm den Rücken entzweischlagen, da rutscht er aus und schneidet dem Wolf den Schwanz ab, so dass dieser fliehen kann.

Währenddessen glaubt Reinhart im Brunnen seine Frau zu erkennen, die er wie sich selbst liebt, und springt hinein. Isengrin, der später vorbeikommt und trotz allem, was ihm angetan wurde, ungewitzt und erfahrungslos bleibt¹⁹, erzählt er, er sei da unten im Brunnen im Himmel, und lässt ihn in einen Eimer einsteigen. Als sie sich auf halber Höhe treffen, macht er Isengrin noch weis, er sei jetzt auf dem Weg zur Erde, während er dem Teufel in den Schlund fahre. Die Mönche, die Isengrin heraufziehen, verschonen ihn jedoch, da er – beschnitten und mit Tonsur – wie ein Büsser aussieht.

¹⁴ Linke, S. 236, sowie Göttert: *Tugendbegriff und Epische Struktur in höfischen Dichtungen*, S. 60 u. 71.

¹⁵ Linke, S. 229 u. 236.

¹⁶ Hier (bei Vers 562) gibt es eine Lücke im Text, vgl. Göttert: Anm. 23, S. 157.

¹⁷ Bei diesem Tier ist nicht klar, wer gemeint ist, Jacob Grimm identifiziert ihn in seinem «Sendschreiben an Karl Lachmann über Reinhart Fuchs» (Leipzig, 1840, S. 53) als «teufel, waldteufel», vgl. Göttert: Anm. 24, S. 157.

¹⁸ Linke, S. 238–241.

¹⁹ Linke, S. 240.

Beim Gerichtstag, den der Luchs organisiert, soll Reinhart auf den Zahn des Rüden, der sich nur tot stellt, schwören, dass er Hersant nicht nachgestellt habe. Reinhart – von seinem Freund Krimel, dem Dachs, gewarnt – rennt aber davon, und die Wölfe, allen voran Hersant, die ihren Liebhaber totbeissen will, folgen ihm. Da klemmt sich Hersant aber in der Dachshöhle ein und wird von Reinhart vor Isengrins Augen vergewaltigt²⁰, und Reinhart behauptet frech, seine Gevatterin habe ihn besuchen wollen und er habe sie willkommen geheissen.²¹ Damit verhöhnt er aber nicht nur die beiden allein – es wird bei der Vergewaltigung noch einmal offenbar, wie wenig den Wölfen ihre Stärke nützt, wie sehr dagegen bei ihrem Bündnis mit Reinhart (*kraft* – *list*) alleine die *list* triumphiert –, sondern offen die ganze Welt, er fordert die Zeugen des Vorfalls und die Gesellschaft überhaupt heraus.²²

Aus diesem Grund wollen die Tiere Reinhart verurteilen, und so sind beim Gerichtstermin²³ alle anwesend, nur Reinhart nicht. Den Vorsitz hat der Löwe, König Vrevel, der kurz zuvor einen Ameisenhaufen besiegt: Reinhart beobachtet, wie der Ameisenherr aus Rache in Vrevels Gehirn kriecht, so dass der nun mit schlimmen Kopfschmerzen zu kämpfen hat.

Der Fuchs achtet den König und sein Gebot so gering, dass er nicht vor Gericht erscheint und ihm ausserdem mit neuen Verbrechen die Stirn bietet. So geht Reinhart mit dem Bären Brun, der den Fuchs im Auftrag des Königs vor Gericht fordern soll, zu einem Baum voll Honig, klemmt ihn aber darin ein und verspottet noch Vrevel: «der kunic ist so riche [mächtig], / daz erz mir wol uergeltin kan.» (1560f.) Brun kann sich zwar befreien, muss aber Ohren und Kopfhaut zurücklassen. Diepreht, dem zweiten Boten, gegenüber bestreitet Reinhart, Brun überhaupt gesehen zu haben, und führt ihn zum Haus eines Pfaffen, wo es Mäuse geben sollte; ein Hinterhalt, denn Reinhart hat dem Hausherrn schon oft übel mitgespielt. Diepreht verfängt sich in einer Schlinge und kann sich nur knapp befreien. Indem Reinhart die Boten misshandelt und auch noch Scantelers Tochter totbeisst, zahlt er ihnen mit gleicher Münze heim und greift dazu noch ihren Herrn Vrevel in seiner Ohnmacht an.²⁴

Reinhart begeht – sicher in der Gewissheit der Respektierung des Landfriedens durch die anderen – seine Verbrechen zynisch im Vertrauen und unter ausdrücklicher Berufung auf den Schutz durch dieses Recht, das er selbst fortwährend verletzt. Die Szene ist eine grimmige Satire auf das provozierende Auftreten des Bösen in der Welt.²⁵ Aber auch König Vrevel, der duldet, dass in seinem Herrschaftsgebiet der Landfrieden gebrochen wird, Recht und Ordnung damit zur Farce werden, erscheint als ungerecht, treulos und in höchstem Masse egoistisch. Aus dem Gericht wird eine Enthüllung königlicher Willkürherrschaft, die nicht davor zurückschreckt, die Autorität der königlichen Majestät zur Legitimierung des fürchterlichsten Unrechts zu benutzen, was folgende Szenen zeigen²⁶:

Der Dachs Krimel muss seinen Freund Reinhart holen, und Reinhart kommt in der Verkleidung als Hofmann, Pilger und Arzt, also als Muster an höfischer *zuht*. Er wehrt die gegen ihn

²⁰ Göttert (Anm. 47, S. 161) schreibt dazu: «Wenn der Bearbeiter nichts geändert hat, muss man auf das Unglaubliche hinweisen, dass zu derselben Zeit, in der die höfische Minne in ihrer Blüte steht, *geminnet* als «vergewaltigt» erscheint. Nichts kann eindringlicher die Tendenz des *glîchezâre* kennzeichnen, dem die Verkehrung aller Werte von der *untruwe* her zum Thema seiner Dichtung geworden ist.»

²¹ «Reinhart hienc zv der pforten stan, / er sprach: «ich han evch niht getan. / mi geratere wolde herin, / do hiez ich si willekvmen sin, / vnde daz ich evch niht habe getan, / daz wil ich an minen paten lan.»» (1201–06)

²² Linke, S. 237 u. 242, sowie Göttert: Anm. 46, S. 161.

²³ Düwel schreibt in den Vorbemerkungen zu *Der Reinhart Fuchs des Elsässers Heinrich* (S. XXX), in keinem zweiten mittelalterlichen Werk werde ein Prozessgang so ausführlich und dem realen Verlauf entsprechend geschildert.

²⁴ Linke, S. 244 u. 250.

²⁵ Linke, S. 242.

²⁶ Spiewok: Nachwort zu Heinrich der Glichesaere: *Fuchs Reinhart*, S. 123.

vorgebrachten Beschuldigungen als haltlose Verleumdungen ab, schliesslich sei er die ganze Zeit in Salerno gewesen, um für den König Heilung zu suchen; der berühmte Arzt dort habe ihm für den König Kräuter mitgegeben. Obwohl solche Behauptungen durch die Zeugen leicht zu widerlegen wären, unterdrückt Vrevel jede Untersuchung und handelt aus dem Egoismus des Kranken heraus, der gesund werden will. Reinhart besticht Vrevel damit, und es gibt ein zweites – effektives – Bündnis zwischen *list* und *kraft*.²⁷ Um Vrevel ein Heilmittel zu beschaffen, zieht Reinhart «mit satanischem Vergnügen»²⁸ seinen Gegnern buchstäblich das Fell über die Ohren: «Reinhart was ir aller hagel.» (1970) Er bittet um die Felle der Tiere, die ihm nicht gewogen sind und seinen Tod verlangen; nur so könne er den König heilen. (Wieder wird der Bock zum Gärtner: «der tevfel in geleret hat, / daz er sol sin ein arzat.» [1961f.]) Die restlichen Tiere machen sich bald aus dem Staub, es bleiben nur Krimel, das Kamel, der Elefant, der König und sein Gefolge. Als Vrevel heiss badet, kriecht der Ameisenherr aus dessen Kopf heraus und verspricht Reinhart, er könne in seinem Wald über tausend Burgen herrschen. Den Elefanten und das Kamel, die vor Gericht Gerechtigkeit für Reinhart verlangten, lässt Reinhart zwar zum Fürsten in Böhmen bzw. zur Äbtissin in einem Kloster machen, er schickt sie damit jedoch in ihr Unheil: Beide werden nur verprügelt. Reinhart vergiftet zum Schluss den König und flieht zusammen mit Krimel aus dem Wald, wo er nebenbei noch den felllosen Brun verspottet. Der kann nur in hilfloser Wut brüllen, Reinhart aber macht sich selbst ungestraft davon, womit – nach der Auflösung der Gesellschaft im fluchtartigen Auseinanderlaufen der Hoftagsversammlung – der totale Ordnungszersfall sichtbar wird.

Reinhart will Anarchie, deshalb beseitigt er den König. Selbst König zu werden ist nicht sein Ziel, mit politischen Kategorien ist sein Verhalten gar nicht zu erfassen: Nicht die Macht strebt er an, sondern das Chaos. Vrevels Ermordung ist somit nur der notwendige Abschluss des Auflösungsprozesses, der mit Hersants Vergewaltigung als Verhöhnung der ohnmächtigen Zuschauer beginnt.²⁹

Bei Reinhart, der seine Winkelzüge *âne nôt*, also grundlos, ins Werk setzt, wird die List nicht zum ästhetischen Reiz, sie lässt den Fuchs im Gegenteil als böswilligen Provokateur hervortreten, der stets seine *ungetriuwe* Gesinnung bezeugt. Am Anfang handelt er noch instinktiv, missachtet dann aber später bewusst und vorsätzlich jegliche moralische Norm und tritt als Inkarnation des Bösen in Erscheinung.³⁰ Göttert meint, die Beurteilung Reinharts pendle zwar zwischen Schelmenrolle und Teufelsfigur, aber weder das eine noch das andere Extrem möge zu befriedigen.³¹

²⁷ Linke, S. 247f.

²⁸ Linke, S. 248f.

²⁹ Linke, S. 250f.

³⁰ Göttert: *Tugendbegriff und Epische Struktur in höfischen Dichtungen*, S. 39 u. 52, sowie Linke, S. 232f.

³¹ Göttert: *Tugendbegriff und Epische Struktur in höfischen Dichtungen*, S. 85.

5.4 Hagen im *Nibelungenlied*

«Man hat in ihm ebenso den Prototyp des unerschrockenen germanischen Helden sehen wollen wie den klugen <Realpolitiker>, aber auch die Verkörperung des Bösen schlechthin, sofern man überhaupt eine Einheit der Figur konstatiert.»¹

Hagen von Tronje ist – ohne dass bei ihm ein Lehen oder anderer Besitz erwähnt wird und obwohl Verwandter – der erste und treueste Vasall der burgundischen Könige in Worms. Da der entscheidungsschwache Gunther und seine beiden Brüder eher die passive Statistenrolle von ausschliesslich repräsentativen Monarchen einnehmen, geht Hagens Bedeutung weit über die eines Kronvasallen hinaus. Zugleich engster Berater und Helfer, Minister und Heerführer der Könige ist er der mächtigste Mann am Wormser Hof und spielt – obschon als «recke» (8,4)² bezeichnet – die Rolle eines Hofmeisters: Er kann sich eigene Machtentscheidungen erlauben, und niemand traut sich zu unterlassen, was er befiehlt.³

Hagen ist die einzige Gestalt im *Nibelungenlied*, von der eine genauere Beschreibung ihrer äusseren Erscheinung gegeben wird. Es heisst von ihm zwar, er sei von «schœnem lîbe» (413,2) und er habe einen herrenhaften Gang, allgemein wirkt sein heftiger und eiskalter Gesichtsausdruck – «sô gremelîch» und «grîmmé gemuot» (413,1 u. 4) – jedoch furchterregend⁴ und weist auch auf ererbte dämonische Elemente hin: Der Tochter Rüdegers etwa dünkt er so grimmig, dass sie ihn lieber nicht geküsst hätte. Ausserdem wird von «swinden sînen blicken, der er sô vil getuot» (413,3) berichtet, wobei das Wort *swinde* neben <furchtbar> auch <schnell> bedeutet, so dass die schnellen Blicke Hagens gleichzeitig Zeichen seiner beweglichen Intelligenz und seiner eindrucksvollen, furchterweckenden, stets fertigen Kampfbereitschaft und seiner trotzigen Unbeugsamkeit werden.⁵

Schon in seinem Äusseren zeigt sich also das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit, auf der auch seine grosse Selbständigkeit bei Hof beruht. Daneben verfügt er noch über eine umfassende Erfahrung (als weitgereister Mann kennt er sich aus mit fremden Reichen und Leuten und wird oft zur Auskunft gerufen), und seine Argumente und Urteile vermögen zu überzeugen. Er paart Kühnheit mit listiger Verschlagenheit – «küene und balt» (468,4) – und erweist sich, stets auf äusserste Vorsicht bedacht, doch immer als der Erfahrene, Kundige, der *wîse*, oft sogar als der einzig Wissende, der nicht nur sieht, was ist, sondern auch voraussieht, was bevorsteht.⁶

¹ Sowinski: Nachwort zu *Das Nibelungenlied*, S. 402.

² Alle Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf *Das Nibelungenlied*. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch, hg. von Helmut de Boor. 22. revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Aufl. Mannheim: Brockhaus, 1988 (= Deutsche Klassiker des Mittelalters).
Recken sind «urspr. landfremde, oft vertriebene Einzelkämpfer, die häufig als Söldner dienten; in der Heldenepik auch Bezeichnung aller Kämpfer». (Sowinski: Anmerkungen, S. 362)

³ Hoffmann: *Das Nibelungenlied*, S. 74; Sowinski, S. 362f. u. 402, sowie Panzer: *Das Nibelungenlied*, S. 235.

⁴ «Der helt was wol gewahsen, dâz ist âlwâr, / grôz was er zen brusten, gemischet was sîn hâr / mit einer grîsen varwe. diu bēin wāren im lanc / und eislich sîn gesihene. er hete hêrlîchen ganc.» (1734)

⁵ Wahl Armstrong: *Rolle und Charakter*, S. 149; Panzer, S. 237, sowie Hoffmann, S. 86.

⁶ Hoffmann, S. 75; Wahl Armstrong, S. 155 u. 167, sowie Panzer, S. 237. Hagen rät, Gäste freundlich zu empfangen, oder tut dies selbst, und gegen mögliche oder tatsächliche Feinde baut er nicht nur auf Kraft, sondern auch auf den Geist, auf planende Überlegung.

Als Realpolitiker sucht Hagen von Anfang an, den berühmten Helden Siegfried aus den Niederlanden an den Burgundenhof zu binden, auch wenn dadurch seine eigene Stellung geschwächt wird. Seine Beraterrolle für Gunther zeigt sich hier deutlich: Er erzählt nicht nur die Siegfriedsgeschichte, sondern gibt auch noch konkrete Ratschläge, was zu tun ist. Er sieht in Siegfried sowohl für den Feldzug gegen die Dänen und Sachsen als auch bei der Werbung um Brünhild das rechte Mittel zum Zweck; aber auch als Besitzer des Nibelungenhortes ist Siegfried für Hagen von Interesse. Als jener jedoch die Burgunden auf hoffärtigste Weise provoziert, wünscht sich Hagen, Siegfried – der mit Hort, Schwert, Tarnkappe und Hornhaut ausgerüstet in eine Sphäre des Wunderbaren, Magischen und Überirdischen gerückt ist – wäre nie auf die Idee gekommen, gerade nach Worms zu reisen; was könnten sie im Ernst auch gegen ihn ausrichten?⁷

Hagen wird also von Siegfried in den Schatten gestellt – er ist nun nicht mehr der körperlich stärkste Mann am Hof – und verliert damit seine führende Rolle an einen Mann, der fast in allem der gegenteilige Typus ist: Siegfried wird vom Schicksal begünstigt, ausser seiner Stärke hat er auch noch Glück und sieht deshalb die Dinge von ihrer unproblematischen Seite. Obwohl Hagen ihm dafür an Weltkenntnis und Erfahrung überlegen ist und er tiefere Einsicht und eine ausgewogenere Urteilskraft besitzt, stellt er sich beim Sachsenkrieg und bei der Werbungsfahrt nach Isenstein in Siegfrieds Dienst und nimmt schweigend alle Zurücksetzungen hin. Er tut dies aber nur in seiner Funktion als Vasall, d. h. im Interesse seines Herrn, und auch nur so lange, wie Siegfrieds Stärke und Kraft den Burgunden und ihren Zielen dienlich sind. Unter Siegfried ist Hagen auch nicht mehr derselbe: Auf Isenstein kennt er sich – im Gegensatz zu Siegfried – plötzlich nicht mehr aus, er rät ständig zur Vorsicht (man hört aber nicht auf ihn), und nicht zur heroischen Tat; er fürchtet sogar um ihrer aller Leben, bezeichnet Brünhild als «des tíuvéles wíp» (438,4) und wünscht sie in die Hölle. Er, der in seinem klaren Wirklichkeitssinn geglaubt hatte, bei Brünhild helfe nur das Schwert, ist dann aber doch erfreut über Siegfrieds Erfolg.⁸

Zwischen Kriemhild, Siegfrieds Ehefrau, und Hagen besteht ursprünglich Sympathie und Hochschätzung, wie Hagen überhaupt aller Vertrauen und Zuneigung genießt. Die Grenze ist für Hagen aber mit dem Vorschlag erreicht, die beiden als deren *man* nach Xanten zu begleiten, er weist diese Zumutung Kriemhilds, die nicht sieht, dass sich durch ihre Vermählung mit Siegfried die Lage verändert hat, empört zurück: «do gewán dar umbe Hagene ein zornlîchez leben» (698,3). Er will der treue Diener seines angestammten Herrn, aber niemandes anderen sein und auf keinen Fall Befehlsempfänger, sondern im Gegenteil ein Mann der Initiative, selbst dem eigenen König gegenüber. Darum beneidet er Siegfried auch um die Macht, den jenem der unermessliche Nibelungenhort an Gold und Edelsteinen verschafft, und denkt schon bald an die Aufteilung des Schatzes bei den Burgunden.⁹

Da kommt ihm die Situation nach dem Frauenstreit gerade recht: Gunther will die Ehre seiner Gattin Brünhild – diese wurde von Kriemhild beleidigt, sie sei von Siegfried entjungfert worden – nicht öffentlich wiederherstellen, und seine Gefolgsleute meinen, das nicht ruhig mit ansehen zu können. Hagen, der – als Einziger – eine überaus feine Witterung für das Spiel der Kräfte hat, fühlt sich, wo das Dämonische beginnt, wie kein anderer zu Hause: Er macht sich jetzt sofort zum Anwalt seiner Herrin (die er einst zum Teufel gewünscht hatte) und geht über Siegfrieds Rechtfertigung wortlos hinweg. Die Defloration setzt er als Faktum und gelobt,

⁷ Falk: *Das Nibelungenlied in seiner Epoche*, S. 187; Sowinski, S. 402; Wahl Armstrong, S. 167; Stech: *Das Nibelungenlied*, S. 95, sowie Panzer, S. 236. Abgesehen von Siegfried verfügt im *Nibelungenlied* auch die bärenstarke Brünhild über das besagte magische Element.

⁸ Hoffmann, S. 75f.; Weber: *Das Nibelungenlied*, S. 43f.; Wahl Armstrong, S. 151, sowie Northcott: «Verhalten und Ansehen im Nibelungenlied», S. 313.

⁹ Wahl Armstrong, S. 156f u. 166, sowie Weber, S. 44.

Siegfried müsse dafür büßen: «dar umbe wil ich sterben, ez engê im an daz leben sîn» (867,4). Die Beleidigung Brünhilds ist ihm zwar nicht ein Vorwand, aber doch ein willkommener Anlass zum Handeln, ein moralisches Alibi für den gewünschten Mord. König Gunther will Siegfried zwar wegen seiner bisherigen Treue zunächst schonen (ausserdem weiss er ja von dem Betrug¹⁰). Als Hagen, um ihn für den Mordplan zu gewinnen, aber auch politische Gründe geltend macht – nämlich Macht- und Besitzerweiterung des Burgundenreiches –, gibt er die Einwilligung.¹¹

Was Hagen wesentlich zu seiner Tat antreibt, ist die persönliche Feindschaft gegen Siegfried, sein leidenschaftlicher Hass auf ihn sowie gekränktes Ehrgefühl, Machtwille und Machtgier. Er will die Fessel zerreißen, die ihm der einzige Überlegene angelegt hat. Es muss aber auch gesagt sein, dass Hagen als Vasall für Gunther und Brünhild handeln *muss*. Und dazu darf er nicht nach der Wahrheit fragen, deren Verbindung, die auf Trug gegründet ist, muss er als einzig richtig und wirklich erklären; und damit muss, was ihre Ehe antastet, beseitigt werden. Die Verletzung der Ehre der Königin muss im archaischen Denken Hagens ein hinreichender Grund für den Mordplan sein, weshalb ihn Falk einen «Anwalt der Ehre»¹² nennt.¹³

Es gibt zwar viele Freunde, die schlichten wollen, aber Hagen lässt von seinem Plan nicht ab. Er fingiert dafür eine neue Kriegserklärung der Sachsen und Dänen und will sich zuerst bei Kriemhild erkundigen, wo Siegfrieds verletzbarer Stelle sei, unter dem Vorwand, er könne ihn so besser beschützen. Indem er ihr Vertrauen mit «sô grôzer meinræte» (906,3) schamlos ausnützt, zeigt sich der Abgrund von Dämonie in Hagen. Darüber hinaus soll sie Hagen auch noch die Stelle am Rücken mit einem Kreuz auf Siegfrieds Gewand genau kennzeichnen, womit sie sich selbst unbewusst mitschuldig am Tode ihres Gatten macht. Hagen, im Verhältnis zu seinen Herren der *getriuwe*, ist es Siegfried und Kriemhild gegenüber gerade nicht; dort zeichnet ihn *untriuwe*, Treulosigkeit und Verrat aus.¹⁴

Schon ganz am Anfang wurde Siegfried denn auch von seinem Vater Sigmund vor Gunther und dessen übermütigen Männern gewarnt, und vor allem vor der Gefahr in Hagen, der «mit übermüete der höhverte» pflüge (54,2). Sigmund wähte in Worms damit eine Tendenz, sich über die Ordnung der Ehre zu erheben und nur nach Massgabe des eigenen Nutzens zu handeln, was dann bei Siegfrieds Ermordung auch wirklich als Motiv ausschlaggebend ist.¹⁵

Die Ermordung Siegfrieds ist Hagens ganz eigene Tat; Initiative, Planung und Ausführung liegen in seinen Händen. Hagen, dessen Einfühlungsvermögen und das Nebeneinander verschiedener Wesenszüge ihn befähigen, die Reaktionen der jeweiligen Partner vorauszuberechnen und ihr Verhalten in seinem Sinn zu manipulieren, kann sich die Kampfbereitschaft und Arglosigkeit Siegfrieds leicht zunutze machen und ihn zu tödlichem Leichtsinne verführen. Geschickt arrangiert er, dass es bei der Jagd an Getränken fehlt und so der fatale Wettlauf zum

¹⁰ Mit dem Betrug, dass Siegfried, als Gunther um Brünhild werben will, dessen Pferd und Steigbügel hält und ihn auch als seinen Herrn bezeichnet, beginnt das ganze Unheil: Dies wird von Brünhild auch später noch als Beweis für Siegfrieds Vasallenstellung gegenüber Gunther angesehen, was zum Frauenstreit und damit zu Siegfrieds Ermordung führt. Als Siegfried Kriemhild heiratet, weint Brünhild vor Scham, dass Gunthers Schwester, ihre Schwägerin, an einen unfreien Dienstmann vergeben wird. Brünhild, die sich ihrem Mann im Bett verweigert und ihn an einen Pflock gebunden hat, bezähmt der unsichtbare Siegfried im Ringkampf, ohne sie zu berühren. Er nimmt ihr Ring und Gürtel und schenkt dieses später Kriemhild. Brünhild ergibt sich nun Gunther und ist nicht mehr stärker als andere Frauen.

¹¹ Falk, S. 182 u. 185; Weber, S. 43f.; Wahl Armstrong, S. 152, sowie Hoffmann, S. 77.

¹² Falk, S. 183.

¹³ Hoffmann, S. 78; Weber, S. 44f.; Wachinger: *Studien zum Nibelungenlied*, S. 115, sowie Sowinski, S. 402f.

¹⁴ Weber, S. 45; Wahl Armstrong, S. 156f., sowie Hoffmann, S. 78f.

¹⁵ Falk, S. 186.

Brunnen inszeniert werden kann. Er passt sich mit dem Vorschlag zum Wettlauf darüber hinaus geschickt Siegfrieds Mentalität an und hat ausserdem so auch keine Zuschauer.¹⁶

Hagen begeht den Mord, als Siegfried sich über eine Quelle bückt, die er schon früher als Tatort ausgewählt hat: «sô grôze missewende ein helt nimmer mêt begât.» (981,4) Aus respektvoller Entfernung schleudert er dem Trinkenden den Ger in den Rücken; nach dem todbringenden Streich flieht er und läuft um sein Leben, wie er noch nie gelaufen ist, so sehr fürchtet er die übermächtige Stärke selbst des tödlich Verwundeten. Der erreicht seinen Mörder doch noch und schlägt ihn, bevor ihn die Kräfte verlassen, mit dem Schild nieder – Siegfrieds Waffen hat Hagen vorausberechnend weggetragen.¹⁷

Hagen ist der Einzige, der diese ungeheure Tat überhaupt auf sich nehmen kann: Schliesslich bleibt es ein ausserordentliches Unternehmen, den unbesiegbaren Siegfried zu töten, auch wenn es nur mit List und Tücke durchgeführt werden kann. Ausgerechnet diese intrigante Aktion erhöht seinen Heldenruhm entscheidend, denn den Siegfriedmörder bestaunen und fürchten die Hunnen später am meisten; und auch die Burgunden stellen sich am Hunnenhof geschlossen hinter Hagen: Seine Hinterlist und Niedertracht erscheint dereinst also nicht mehr als Makel, sondern als Kennzeichen seiner listenreichen Klugheit und wissenden Überlegenheit.¹⁸

Als König Gunther Siegfrieds Tod beweint, fragt Hagen ihn, warum er traurig sei: «ez hât nu allez ende unser sôrge unt unser leit.» (993,2) Jetzt fänden sie keinen mehr, der ihnen bestehen könne: «wol mich, deich sîner hêrschaft hân ze râtê getân.» (993,4) Noch angesichts des Sterbenden jubelt Hagen also auf und proklamiert seinen persönlichen Triumph als einen Triumph der Burgunden, unüberhörbar ist seine persönliche Genugtuung über die Tat, zu der er sich stolz bekennt. Dadurch hat er seine (durch Siegfried in Frage gestellte) Identität wiedergewonnen: Seine unversöhnlichen Rache- und Hassgefühle kommen noch über den Tod des Gegners hinaus zum Vorschein.¹⁹

Die andern wollen Kriemhild den wahren Täter verhehlen – Schächer seien es gewesen –, Hagen aber meint, es sei ihm gleichgültig, ob sie es merkt: «ez ahtet mich vil ringe, swaz si wéinêns getuot.» (1001,4) In kaltem Zynismus begnügt er sich nun nicht damit, die Schwester seiner Herren durch die Ermordung ihres Mannes aufs Schwerste getroffen zu haben, er lässt auch noch den Leichnam vor Kriemhilds Türe liegen. Er wagt es dann aber doch nicht, sich vor Kriemhild offen zu der Tat zu bekennen; die Bahrprobe, bei der die Wunden des toten Siegfrieds beim Vorübergehen des Mörders neu anfangen zu bluten, überführt ihn aber als Täter. Jedoch ist Hagen durch die Mittäterschaft und die Entschlusslosigkeit Gunthers gesichert, der Hagen mit einer Lüge deckt, womit er gegen seine Pflicht verstösst, denn als König und oberster Richter wäre es an ihm, den Mörder zu ermitteln und zu bestrafen. Kriemhild sagt es ihnen auch ins Gesicht: «Gunther und Hagene, jâ habt ir iz getân.» (1046,3)²⁰

Hagen versteht es zu warten: Nach viereinhalb Jahren glaubt er wieder seine Zeit gekommen. Der weit vorausschauende Machtpolitiker will nun – zusammen mit der versöhnten Kriemhild – den Hort im Land haben, nur um ihn ihr dann wieder zu entreissen und sie völlig zu entmachten; ein Plan, an dessen Gelingen er anfangs selbst nicht glaubt. Als sich Kriemhild wirklich zur Versöhnung mit Gunther bereit erklärt, tritt er nicht unter ihre Augen, nicht aus Furcht

¹⁶ Wahl Armstrong, S. 154; Hoffmann, S. 79; Weber, S. 45, sowie Panzer, S. 239.

¹⁷ Hoffmann, S. 79, sowie Panzer, S. 239.

¹⁸ Wahl Armstrong, S. 155 u. 180f.

¹⁹ Weber, S. 45, sowie Wahl Armstrong, S. 153.

²⁰ Hoffmann, S. 80, sowie Sowinski, S. 402f.

oder Feigheit, sondern um seine Berechnungen und die angebahnte Versöhnung nicht zu stören, Kriemhild nicht zu verärgern und also das Gelingen seines Plans nicht zu gefährden. Er erkennt aber die Gefahr, die ihm durch den Hort droht – Kriemhild gibt nämlich allen, Arm und Reich, vom Schatz und kann so viele für ihren Dienst gewinnen und Gegner bezahlen – und macht Gunther darauf aufmerksam, man müsse sie um jeden Preis um ihre Machtquelle bringen. Da der König seiner Schwester nie mehr Leid zufügen will, spielt Hagen, auf den sich die Versöhnung nicht erstreckt, wieder den Mann fürs Grobe und erklärt lapidar: «lat mich den schuldigen sîn.» (1131,4) Wie schon vorher beim Mord kümmert er sich nicht um die matten Einwände der Könige, die auch nichts weiter gegen ihn unternehmen; er stiehlt die Schlüssel und wirft den ganzen Schatz in den Rhein. Der Raub und Betrug, bei dem er wiederum der Anregende und Ausführende ist, nützen ihm also selbst nichts – der Hort ist auch für ihn verloren –, dafür hat er Kriemhild (nach dem Mord) schon zum zweiten Mal schwer zuwidergehandelt, und das hasserfüllte Verhältnis zwischen Hagen und Kriemhild ist noch tödlicher geworden.²¹

Da es Hagen um die endgültige Vernichtung der Macht geht, die Siegfried auch nach seinem Tod noch hat, treibt er sein zynisch-rücksichtsloses Spiel auch gegen die Witwe. Erstens wirkt durch den Schatz der Einfluss Siegfrieds noch weiter, und erst durch die Versenkung des Horts ist die letzte Spur von dessen Existenz getilgt.²² Zweitens spürt er aber auch, dass seine Gegnerin zwar seelisch zerstört, aber nicht kräftemässig gebrochen ist; als Einzige ist sie ihm – ganz anders als ihre Brüder – gewachsen, worin sie wahrhaft Siegfrieds Erbin ist.²³

Kriemhild vergisst weder Siegfried noch Hagen und sinnt auf Rache: «mich hât der leidige Hagene mînes gûotes ânê getân.» (1260,4) Vielleicht wird sie von Hagen – indem er Gewalttat an Gewalttat reiht – erst richtig in die Rache getrieben. Seine Rechnung, sich mit der Versenkung des Horts zu sichern, geht jedenfalls nicht auf: Gerade aus dem Gefühl der Machtlosigkeit heraus sucht die Geschlagene nach Ersatz, und da kommt ihr der Hunnenkönig Etzel, der sie heiraten will, gerade recht. Hagen rät aus Sorge vor der Macht, die sie durch diese Verbindung erhalten würde, aber davon ab: Das bringe allen nur Unglück. Diesmal widersprechen aber alle drei Könige seinem politisch vorausschauendem Urteil. Zum ersten Mal kann er seinen Ratschlag nicht durchsetzen und behält im Meinungsstreit mit den Königen nicht die Oberhand. Es wird klar ersichtlich, wie Hagen als kalkulierender Politiker durch seine Stellung bei Hof eingeschränkt ist, so dass er etwa keine eigene «Aussenpolitik» betreiben kann.²⁴

Und doch hält er unbeirrbar an seiner Linie fest: Wer sich gegen ihn stellt, dem darf es nicht gut gehen. Hagens Aufgabe ist es denn auch, Kriemhild die Ausführung ihrer Rache, für sie der eigentliche Lebensinhalt, unmöglich zu machen. Darum kann er Etzels Werbung um Kriemhild nicht gutheissen, darum will er ihr auch den immer noch beträchtlichen Rest des Nibelungengoldes nicht herausgeben; schliesslich weiss er, wofür sie es verwenden würde. Zwar bringt ihn dies in einen Gegensatz zu Kriemhilds Brüdern, doch niemals so schwer, dass seine Machtposition am Wormser Hof gemindert würde.²⁵

Aber auch diese Machenschaft fruchtet nicht: Nach zwölf Jahren Ehe mit Etzel (25 Jahre nach dem Mord an Siegfried) hat Kriemhild das ihr von Hagen angetane Leid immer noch nicht

²¹ Hoffmann, S. 80f.; Sowinski, S. 403; Weber, S. 46, sowie Wachinger, S. 122 u. 127.

²² Wahl Armstrong, S. 158, sowie Sowinski, S. 403. Wachinger (S. 121) stellt dazu die Frage, ob Hagen von vornherein geplant habe, den Hort zu versenken: Er hätte dann wohl kaum den Rat zur Versöhnung und zur Horteinholung gegeben.

²³ Weber, S. 46.

²⁴ Wachinger, S. 131; Weber, S. 46f., sowie Wahl Armstrong, S. 168.

²⁵ Hoffmann, S. 82. Um einen zweiten Raub zu verhindern, lässt Gernot das Gold unter Knechte und Mägde verteilen.

vergessen. Im Gegenteil sieht sie nun sogar ihre Ehe mit dem Heiden Etzel als Intrige Hagens und Gunthers. Sie verheimlicht aber ihre Rachegelüste und legt Wert darauf, dass Hagen bei einer Einladung an die Burgunden unbedingt mitkomme, da er als Kind schon Geisel am Hunnenhofe war und so den Weg gut kenne.

Der aber kennt auch seine Feindin gut, er weiss, dass sie ihren Schmerz und das ihr angetane Leid niemals vergessen wird, und bezeichnet sie treffend als «lancræche» (1461,4). Jedoch vermag er jetzt die Einladung ins Etzland so wenig zu verhindern wie vorher die Eheschliessung. Wieder rät er ab aus Sorge um Kriemhilds Rache, duldet aber nicht, dass ihm diese Warnung als Feigheit oder Furcht ausgelegt wird; solche Gefühle sind ihm fremd, es ist nur realpolitisch vorausschauende Klugheit, die ihn raten lässt, Etzels Einladung auszuschlagen.²⁶

Hagen hat damit aber die Freiheit des Entschlusses verloren, denn er wird an seiner empfindlichsten Stelle gepackt: Seine Ehre steht auf dem Spiel. Um diese zu wahren, tut er zum ersten Mal etwas, was seine klare Erkenntnis für grundfalsch hält, und handelt gegen das Gebot der Vernunft. Für Hagen ist die Ehre, und nicht das Leben, das Höchste, er duldet es nicht, als Feigling (*zage*) zu erscheinen, der sich seinem Schicksal zu entziehen sucht. Zusätzlich dazu ist auch seine Auffassung von Pflicht und Treue als Vasall gegenüber seinen Herren entscheidend dafür, dass er schliesslich doch mitzieht und das Heer führt. Hagen lässt seine Herren nicht im Stich und stört sich auch nicht an Unheilsträumen (etwa von Küchenmeister Rumold oder Kriemhilds Mutter Ute). Wieder ist er derjenige, der alles plant und lenkt; durch klug berechnende Überlegung sorgt er, indem er die Boten lange in Worms bleiben lässt, dafür, dass Kriemhild so spät wie möglich erfährt, ob die Burgunden kommen, und sie so an einer frühzeitigen Rüstung hindert.²⁷

Hagen, die vielschichtigste Figur im *Nibelungenlied*, wird im ersten Teil vorwiegend negativ gezeichnet – hier besitzen Siegfried und Kriemhild die Sympathie des Erzählers –, er ist fraglos der treulose Verräter und arglistige Siegfriedmörder, dem die Verurteilung gilt. Obwohl verruchter Übeltäter, als der Hagen bei der Bahrprobe erscheint, ist er aber schon hier gleichzeitig Held der Burgunden, ist er doch als Repräsentant der burgundischen Heldenehre identisch mit deren Ruhm und Ehre. Im zweiten Teil, mit dem Zug der Burgunden (oder Nibelungen, wie sie jetzt heissen) ins Hunnenland, wechselt die Rolle Hagens jedoch ganz vom Intriganten zum Helden: Nun da von Siegfried nichts mehr übrig ist, ist seine Stunde gekommen; sein Heldentum ist aufgespart für die Zeit nach Siegfrieds Tod, und Hagen nimmt dessen Stelle ein. Dass der mit vollem Einsatz für die anderen planende, sorgende und handelnde Hagen – «der helflicher tröst» der Nibelungen (1526,2) – einmal ein hinterhältiger Mörder war, ist vergessen. Er ist jetzt klar der bewunderte Erste aller Helden: «Des künen Hagen ellen daz was starke grôz.» (2039,1)²⁸

Als Symbol für seine Selbstlosigkeit kann wohl die übermenschliche Leistung gesehen werden, dass er das gesamte burgundische Heer, etwa 10'000 Leute, eigenhändig über die reissende Donau setzt. Mit diesen heroischen Zügen kontrastieren aber krass folgende Szenen, die Hagen in einer Atmosphäre von *hôhverte*, List, Lüge, Brutalität, Mord, Schicksalstrotz und dämonischer Entschlossenheit zeigen – schliesslich wird das Ganze nach der Begegnung mit den Wassernixen, die ihm den Untergang der Burgunden voraussagen, erst recht zur bewussten heroischen Reise in den Tod. Als sie an die Donau kommen, lässt er sich davon nicht abschrecken, zuerst soll in Etzels Land von seiner Hand noch mancher Mann sterben. Er erschlägt den Fergen (Fährmann), der sie nicht übersetzen will, und belügt vorerst seine Männer

²⁶ Weber, S. 47, sowie Hoffmann, S. 83.

²⁷ Weber, S. 47f.; Hoffmann, S. 83f., sowie Sowinski, S. 403.

²⁸ Hoffmann, S. 81, sowie Wahl Armstrong, S. 146, 148, 158 u. 179.

darüber, der Grund bleibt unklar. Den Kaplan will er dann brutal ertränken, um die Untergangsprophezeiung der Wasserfrauen zu testen, dieser bleibe nämlich der einzige Überlebende der Fahrt: Hagen wirft den Nichtschwimmer also aus dem Boot und stösst ihn, «vil zornec was gemuot» (1578,3), noch weiter herab. Der Kaplan kann aber doch das rettende Ufer erreichen, und erst jetzt glaubt Hagen endgültig an den gemeinsamen Untergang der Burgunden. Er zerschlägt darum die Fährre für eine Rückkehr und bricht buchstäblich alle Brücken ab: Gehöre dem Zug nämlich irgendein *zage* an, der «durch zägeliche nôt» (1583,3) entrinnen wolle, so müsse er an dem Fluss doch einen schändlichen Tod erleiden.²⁹

Die Warnung Dietrichs vor Kriemhild, die immer noch «sêre weinet» (1724,4) und mit ihrer Rache nur Hagen treffen möchte, nimmt dieser mit bitterem Sarkasmus auf: Siegfried liege seit manchen Jahren tot und erschlagen und stehe sobald nicht wieder auf, sie solle jetzt Etzel minnen.³⁰

Etzel erweist sich wie vorher Rüdeger (im Gegensatz zu Dietrich) als ahnungslos gegenüber Kriemhilds Racheplan, ihm fallen überhaupt zu Hagen nur positive Erinnerungen ein; früher war dieser nämlich Geisel am Hunnenhof und Etzels Freund. Dessen Frau verweigert Hagen den verwandtschaftlichen Gruss, ignoriert ihn somit demonstrativ, worauf er mit dem Festerbinden des Helms reagiert; er hat also ihre Herausforderung begriffen und angenommen. Sie fragt sogleich nach dem Nibelungenhort, den Hagen ihr entwendet habe und zurückgeben müsse, worauf Hagen stets höhnisch antwortet. In Wortwechseln mit Kriemhild ist er eindeutig überlegen: Er versteht sich darauf, in messerscharf geschliffenen Worten mit ätzendem, verletzendem Spott zu sprechen und zudem ihre Worte zu scharfem Spott und Hohn gegen sie selbst zu wenden. So triumphiert er immer wieder übermütig trotzend über die vorerst erfolglos agierende Rächerin.³¹

Zudem provoziert er sie bewusst, indem er sich nicht vor ihr erhebt und herausfordernd Siegfrieds Schwert Balmung über seine Knie legt; so erinnert er – wieder ganz der «übermüete Hagene» (1783,1) – seine Gegenspielerin an ihr Leid und reizt ihren Rachewillen noch mehr. Dies auch, indem er eingesteht, Siegfried ermordet zu haben, aber gleichzeitig Kriemhild wegen ihrer öffentlichen Beleidigung Brünhilds als eigentlich Schuldige anklagt. Mit diesen beleidigenden Gesten zeigt er aber auch seinen aggressiven Eigenwillen, seine Entschlossenheit, den eingeschlagenen Weg zu Ende zu gehen, dabei aber sein Leben und das der Burgunden so teuer wie möglich zu verkaufen.³²

Hagen ist als Führer der Nibelungen (Gunther tritt hinter ihn zurück) auf sich allein gestellt und bekennt sich ganz und vorbehaltlos zu dem, was geschehen muss.³³ Es gibt keinen Ausweg, die Ehre verbietet ein Zurückweichen, das Ende kann er nur hinauszögern und es würdig bestehen – nicht reuevoll zu Gott aufblickend, sondern mit heldisch-autonomem Trotz, der das Schicksal eher herausfordert, als sich ihm zu entziehen zu suchen. Bei den Hunnen ist er – als *trôst* – äusserst wachsam: Er weigert sich, die Waffen abzugeben, womit er die Regeln der Höflichkeit bei Einladungen gröblich verletzt, zusammen mit Volker hält er in der Nacht Wache, um seine Männer vor einem hunnischen Überfall zu schützen, und am Morgen empfiehlt er den Rittern, die zur Messe in der Kirche gewohnheitsgemäss in festlicher Kleidung gehen

²⁹ Weber, S. 48; Sowinski, S. 403; Wahl Armstrong, S. 170–172, sowie Hoffmann, S. 84.

³⁰ ««Si mac wol lange weinen», sprach dô Hagene: / «er lît vor manigem jâre ze tôde erslagene. / den künec von den Hiunen den sol si nu holden haben: / Sîfrit kumt niht widere, er ist vor maniger zît begraben.»» (1725)

³¹ Wahl Armstrong, S. 160f.; Panzer, S. 238, sowie Hoffmann, S. 86.

³² Hoffmann, S. 87, sowie Wahl Armstrong, S. 161.

³³ Hagen sagt, er sei nur wegen seiner drei Herren gekommen: «und bin ich ir man. / deheiner hoverreise bin ich sêlten hinder in bestân.» (1788,3f.) Die Haltung der Burgundenkönige ist erneut widersprüchlich: Zuerst wollen sie den Streit noch schlichten, vermögen jedoch nichts gegen Hagens und Volkers Mordlust «verchgrimen» (1965,2); dann beteiligen sie sich selbst am Kampf.

wollen, Rüstung zu tragen, es komme zum Kampf. Hagen übt dann darüber hinaus auch noch – schliesslich ist der Kaplan fort – die ihm unangemessene Rolle als Seelsorger seines Heeres aus.³⁴

Hagens Klugheit vermeidet so lange wie möglich, Etzel, der vom Kommenden nichts ahnt, überflüssig oder vorzeitig zu reizen, sofort aber deckt er Volker, als sich durch ihn die wachsende Spannung jäh zu entladen droht. Als er aber spürt, dass der Ausbruch des Kampfes nahe ist, übt er – nach den Etzel gegenüber betont höflichen und rühmenden Worten vom Vortag – keine taktische Rücksicht mehr; er hat die Maske des höfisch-formvollendeten Einführens bei Etzel fallen lassen und kostet die Situation aus, als Etzels Schwäche offenbar wird. So kränkt er den Hunnenkönig mit der düsteren Anspielung auf das nahe Ende Ortliebs (Etzels und Kriemhilds kleinen Sohn) zutiefst und trennt dann wirklich Ortlieb mit einem Schwertstreich den Kopf vom Rumpf, das Haupt fliegt der Mutter in den Schoss; er verübt also wiederum einen Mord aus Hass, der zugleich aber ein Akt der Rache ist gegen die Angehörigen von Kriemhilds Sippe.³⁵

Im folgenden Kampftumult denkt Hagen nicht mehr an Untergang, er will den Feind niederringen und wenn möglich doch noch davontkommen, der Kampfesdämon in ihm, mit dem kein Frieden sein kann, ist entfesselt. Hagen ist der Nerv des Streites, er zieht alle an sich, Feinde wie Freunde, zu ihm strahlen alle Kräfte hin, er ist das Zeichen des Untergangs, die Zentrifugalkraft der Vernichtung.³⁶

Kriemhild besteht wie Etzel auf einer Kollektivhaftung der Burgunden, will jedoch alle ausser Hagen ziehen lassen, falls sie sich von ihm trennen, was Gernot und die übrigen strikt ablehnen. So stehen sich Hagen und Kriemhild – bis zum Schluss als alle gefallen sind – nie allein gegenüber: Alle Burgunden stehen – einfach aus Bewunderung und Zuneigung zu dem grossen Berater und Kämpfer – in Freundschaft zu ihm. Und wieder beschützt er sie: Als Kriemhild das Haus der Burgunden anzünden lässt und diese fast verdursten, lässt er alle das Blut der getöteten Gegner trinken. Ihm ist es zu danken, dass am Morgen noch 600 am Leben sind und damit auch der wildeste Anschlag der Feindin scheitert.³⁷

Am Schluss fordert Dietrich von Bern die beiden überlebenden Nibelungen (Hagen und Gunther) auf, sich ihm als Geiseln zu ergeben, und verspricht ihnen dafür, sie vor der Rache der Hunnen zu schützen. Hagen muss jedoch bis zum Ende kämpfen und die Waffen sprechen lassen – seiner eindrücklichen, aber primitiv gebliebenen Vorstellung von Ehre entsprechend –; sich zu ergeben, würde ihr entgegenlaufen: Er *kann* ganz einfach nicht anders.³⁸ Dietrich gelingt es aber, beide (auch Hagen, «den kúenéstén recken, der ie swert getruoc» [2353,3]) gefesselt vor Kriemhild bringen, womit er ihre hohe Stellung und Würde anerkennt.

Kriemhild ist in ihrer Rache rücksichtslos, alles ordnet sie dem Zweck unter, Hagen in ihre Gewalt zu bekommen. (Sie lässt 9000 Knappen niedermetzeln, damit der Kampf in Gang kommt und versagt auch ihrem Lieblingsbruder Giselher die Bitte um Frieden, weil sie Hagen nicht aufgeben will.) Indem sie ihre Rache ins Unermessliche, ja Unmenschliche steigert, verliert sie an Sympathie, die Hagen als der Schlauere und damit der Situation Überlegene wiederum gewinnt. Hagen bleibt auf diese Art zuletzt der moralische Sieger über die durch blinde

³⁴ Hoffmann, S. 83, 86 u. 88f., sowie Weber, S. 48.

³⁵ Weber, S. 50f., sowie Hoffmann, S. 89. Hagen verspottet Etzel dann auch noch als erbärmlichen König («kü-nec vil böese» [2023,4]).

³⁶ Weber, S. 51f.

³⁷ Wachinger, S. 131, sowie Weber, S. 52.

³⁸ Hoffmann, S. 92f., sowie Weber, S. 55.

Rachsucht verteilte Feindin; er, der Mörder, kann Kriemhild mit Zustimmung aller als Mörderin brandmarken und «vålandinne» (2371,4) schelten. Indem Hagen sie zum Brudermord verleitet, stellt er sie noch einmal in ihrer Unmenschlichkeit bloss: Diese lässt ihrem Bruder den Kopf abschlagen und trägt ihn vor Hagen, was jenen äusserst verdriesst.³⁹

Hagens Trotz kurz vor dem Tod erscheint als heroisch und rühmend, Kriemhilds Unbedingtheit dagegen als teuflisch. Auch als Gefangener macht er ihren Triumph noch zunichte, indem er das Geheimnis um den Hort mit in den Tod nimmt. Der Hort bedeutet mehr als nur ein materieller Wert: Wer zuletzt über ihn verfügt, hat gesiegt; er wird zum Symbol des Triumphs. Ausserdem erinnert er immer wieder an den Siegfriedmord und stimuliert so das Rache-motiv. Hagens letzte Worte zeigen seine Stärke, er ist dem Dämon in seiner Urfeindin gewachsen.⁴⁰

Mit Siegfrieds Schwert schlägt Kriemhild Hagen selbst den Kopf ab: Trotz des ihnen ange-tanen Leids missbilligen sowohl Etzel als auch Hildebrand entsetzt die schmachvolle Tötung des grössten Kämpfers durch eine Frau und beweisen damit ihre Kriegerethik. Etzel lobt Ha-gen als «der aller beste degen» (2374,2) und Hildebrand rächt voll Zorn «des künen Tronegæres tût» (2375,4). Selbst der Erzähler hebt Hagens Tapferkeit rühmend hervor, auch er nimmt Anteil am Schicksal der todgeweihten Burgunden und ihres Anführers Hagen.⁴¹

In beiden, Hagen und Kriemhild, vermischen sich gute mit bösen, sittlich positive mit negati-ven Eigenschaften. Kriemhild wird – indem sie Hagen verfolgt, der in Personalunion sowohl Siegfrieds Mörder als auch den ersten aller Helden darstellt – selbst zur Intrigantin und Mörde-rin, womit sie schliesslich das eigene moralische Recht in Unrecht verkehrt. Zudem handelt sie unwürdig, weil sie als Frau einen grossen Helden erschlägt, der wehrlos ist.⁴²

Die unbedingte Treue Hagens nicht nur zu sich selbst und seiner Wertewelt, sondern auch zu seinen Herren auf der einen Seite und die Skrupellosigkeit seines Tuns auf der anderen sind Pole, zwischen denen sich sein Wesen entfaltet. Aber auch letzterer Pol lässt sich mit dem Treueprinzip des germanischen Gemeinschaftswesens erklären: Er kennt nur *eine* Rücksicht, *eine* Treue, nämlich die altgermanische gegenüber seinem Herrn. Er tötet aus Treue, und aus Treue geht er in den Tod; aus Treue ist er ehrlich, zuverlässig, unbeugsam und unbestechlich, aber auch verschlagen und verlogen, voller List und Trug. Der *übermüete* wird er fast so oft wie der *grimme* genannt, auch der «leidege» (1260,4), ja der «mórtgrimmége» (2060,4) und selbst der «tiuvel» (2311,4).⁴³

Andere mögen äusserlich stärker sein als Hagen, an innerer Stärke und in seinem unüberwind-lichen Beharren gegenüber jedwelchen Mächten und Kräften über ihm und um ihn ist er der Erste und wird darum als der Kühnste der Recken bezeichnet. Er ist aber auch einsam, er be-greift keinen Gott und verspürt keinerlei Erlöstsein. Hagen ist weniger als alle anderen im *Ni-belungenlied* vom christlichen Geist berührt, er erscheint unchristlich in seinem Weltbild, sei-ner Haltung und seiner Handlungsweise. Er rät zwar zum Kirchgang und zur Beichte, dies

³⁹ Wachinger, S. 129 u. 137; Hoffmann, S. 94, sowie Wahl Armstrong, S. 162.

⁴⁰ Wahl Armstrong, S. 163–65, sowie Weber, S. 56. Northcott (S. 314) schreibt allerdings dazu, Hagen sehe sich gezwungen, seinen Herrn Gunther zu opfern, um sein eigenes Ziel zu erreichen, nämlich Kriemhilds Bemühungen um den Hort zunichte zu machen. In einer heroischen Situation hätte er sein Leben geopfert, um seinen Herrn zu retten.

⁴¹ Sowinski, S. 403.

⁴² Wachinger, S. 137, sowie Wahl Armstrong, S. 160f.

⁴³ Hoffmann, S. 94; Panzer, S. 238 u. 241, sowie Hansen: *Die Spur des Helden*, S. 89.

geschieht aber in seiner Funktion als Führer.⁴⁴ Mehr von Hagens Wesen enthüllt jedoch seine Aufforderung, das Blut der Toten zu trinken, sie führt in die Mitte seines Weltbildes hinein, sein dämonisches Wesen zeigt sich, alles Christliche ist unverbindlich. Seine ganze heroische Grösse liegt im Dämonischen: Als *grimmer* Mann kennt er keine Gnade und lebt damit auf der Nachtseite des Daseins, vom Licht der Gnade wird er nicht erreicht. Nicht durch göttliche Erleuchtung erhält er Aufschluss über Zukünftiges, sondern durch Stimmen des Untergründig-Dämonischen. Auch ist er – im Gegensatz zum Heiligen Geist – den Nibelungen ein dämonischer *trôst*, der nicht zur Befriedung und Vergebung führt, sondern umgekehrt durch heroische Selbstgesetzlichkeit zu Vernichtung und Untergang.⁴⁵

Hagens omnipräsenter Heldentrotz macht seine Grösse aus, beschränkt sie aber auch gleichzeitig: Wissent- und willentlich nimmt er den Tod als Folge seiner Handlungen auf sich. Er lässt seine Taten nicht in Frage stellen, auch nicht durch die Wahrheit, an deren Stelle er – mit dem Mord an Siegfried – Gewalt setzt. So schafft er eine neue – auf Unrecht beruhende – Wirklichkeit, in der Kriemhild nun immer wieder unterdrückt werden muss und die Gewalt doch nie ganz offen auftreten darf. Zu allem bereit, was seine Ziele sichern kann, kennt er auch keine sittlichen Hemmungen in seinem Handeln: Überall hat er eine schnell erfundene Lüge bei der Hand.⁴⁶

Der markante Rollenwechsel Hagens vom ersten zum zweiten Teil (Mörder/*trôst*) bedeutet keinen unüberwindbaren Bruch in seiner Zeichnung; er hat auch primär nichts mit Charakterologie oder Psychologie zu tun. Vielmehr ist er darauf zurückzuführen, dass der erste und der zweite Teil des *Nibelungenliedes* auf verschiedenen Konzeptionen beruhen. Überhaupt ist Hagen als Figur – wie Wahl Armstrong es ausdrückt – nicht «nur auf einen Ton gestimmt», was ihn aber auch menschlich macht: Der hinterhältige Mörder Siegfrieds, der später Kriemhild brutal und zynisch provoziert, ist zugleich ein bedingungslos treuer Freund und zeigt mitleidendes Feingefühl für Rüdegers Seelennot. Hagen ist – getreu C. F. Meyers Wort – «kein ausgeklügelt Buch», sondern «ein Mensch mit seinem Widerspruch».⁴⁷ Das bis zum Schluss gegenwärtig bleibende Nebeneinander von mitleidloser Härte, rücksichtslosem Egoismus und zynischer Brutalität des kaltherzig harten Recken altheroischer Prägung einerseits und mitleidendem Feingefühl und aufopferungsfähiger Selbstlosigkeit eines warmherzig sympathisierenden Hagen andererseits, lässt die Charakterisierung der Gestalt aber auch problematisch erscheinen. Gewiss sind es zweitrangige Anlässe, die die weiche Züge Hagens in Erscheinung treten lassen; auch macht ihn seine Todesahnung für seine Freunde einerseits mild, für seine Feindin andererseits lässt sie ihn versteinern.⁴⁸ Seine Handlungen und Verhaltensweisen können unter verschiedenen moralischen Aspekten dargestellt und so jeweils sowohl vorbild-

⁴⁴ Hoffmann, S. 89. Wahl Armstrong (S. 173) führt dazu aus, dass Hagen, indem er die Burgunden auffordert, zur Messe zu gehen, und damit die Funktion eines Seelsorgers einnimmt, als heidnisch-heroischer Recke aus der Rolle falle: Die menschliche, milde Seite Hagens soll hervortreten, er ist um jeden einzelnen Ritter und Mann besorgt.

⁴⁵ Weber, S. 56f., sowie Hoffmann, S. 91.

⁴⁶ Wachinger, S. 130 u. 138, sowie Panzer, S. 238.

⁴⁷ Wahl Armstrong, S. 155 u. 159. Zitat aus Meyer, Conrad Ferdinand: *Huttens letzte Tage. Die Einsamkeit. XXVI Homo sum*. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=302&kapitel=3> (Abrufdatum: 26.12.2007).

⁴⁸ Wahl Armstrong, S. 176, sowie Weber, S. 49. Die Verlobung mit Eheversprechen zwischen Rüdegers Tochter und Giselher, die Hagen und der Spielmann Volker geschickt eingefädelt haben, bringt den Markgrafen Rüdiger in einen tragischen Pflichtenkonflikt. Trotzdem tauschen Hagen und Rüdiger die Schilder, was noch einmal die Freundschaft zwischen den beiden unterstreicht, derentwillen sie nicht gegeneinander kämpfen wollen. Der Wert der unzertrennlichen Freundschaft zwischen Hagen und dem Spielmann Volker wird nie sichtbar und bewährt sich nie mehr als in der Gewissheit des bevorstehenden Untergangs. Sie halten zusammen; als etwa Volker die Königin gebührend begrüßen will, veranlasst ihn Hagen, sich seiner Weigerung anzuschließen. Als Volker dann fällt, rächt ihn Hagen umso grimmiger. (Vgl. Hoffmann, S. 85.)

lich als auch verwerflich gewertet werden: So ist seine Treue zur Sache der Burgunden gleichzeitig die Ursache seiner Untreue gegenüber Siegfried und Kriemhild.⁴⁹

Wahl Armstrong bemerkt dazu, die vielschichtige und zugleich scharf profilierte Gestalt mit ihrer konsequent heroischen Haltung als Hauptcharakteristikum sei vielleicht auch nur eine Kompilation ohne Rücksicht auf menschliche Glaubhaftigkeit, bei der einmal das Rollenhafte und dann wieder das Individuelle stärker zur Geltung komme.⁵⁰ Er bleibt ein Akteur ohne interessante Lebensgeschichte, der ausserhalb eines eigenen biographischen Kontextes steht. Vor allem im ersten Teil versteckt der höfisch-ritterliche Hagen den altheroischen Recken, er ist mehr Rollenträger; im zweiten Teil, in dem er als Prototyp des germanischen Helden erscheint und hauptsächlich als Gegenspieler der Rächlerin Kriemhild agiert, lebt und handelt er aus dem Kern seiner Person.⁵¹

Dass er sich in zusätzlichen, sekundären Rollen manchmal abweichend oder sogar gegensätzlich verhält, zeigt, dass das *Nibelungenlied* wie überhaupt das Mittelalter noch keine konsequente charakterhafte Menschenformung oder subjektives Handeln kennt.⁵² Die Personen im *Nibelungenlied* sind also durch Rollenverhalten geprägt: «Erst mit dem 16. Jahrhundert beginnt der Einzelmensch, sich von den Normen seiner Gesellschaft loszusagen und zu seiner Subjektivität zu bekennen.»⁵³

⁴⁹ Wahl Armstrong, S. 174f.

⁵⁰ Wahl Armstrong, S. 174 u. 176f. Wahl Armstrong (S. 182) verweist auf Hagens zahlreiche Nebenrollen, die seine Persönlichkeit vielschichtig, ja zwielichtig-zwiespältig erscheinen lassen, «auf den charmanten (minneclischen, 1830,4) Hagen neben dem «grimmen» (993,1; 1753,3) Hagen, auf den geschmeidigen Diplomaten neben dem auf Frontalangriff eingestellten trotzig Kämpfer, auf den langfristig planenden Politiker neben dem blitzschnell entscheidenden und spontan handelnden Tatmenschen, auf den bedingungslos Treuen neben dem bedenkenlos Untreuen [...]»

⁵¹ Wahl Armstrong, S. 146f. u. 178.

⁵² Wahl Armstrong, S. 147.

⁵³ Stech (S. 88) zitiert: Borst, Arno: «Findung und Spaltung der öffentlichen Persönlichkeit (6.–13. Jahrhundert)». In: Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hg.): *Identität*. München, 1979 [= Poetik und Hermeneutik; VIII], S. 620–641. Zitat S. 641.

5.5 Der Truchsess Keie in *Erec*, *Iwein* und *Parzival*

Keie, der Seneschal (Truchsess¹) des Königs Artus, taucht in mehreren Artusromanen auf – allerdings nur als Nebenfigur. Ich beschränke mich in diesem Kapitel auf die mittelhochdeutschen Fassungen von Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach und folge zum grossen Teil den Ausführungen Jürgen Haupts in seiner Arbeit *Der Truchsess Keie im Artusroman*.

5.5.1 Hartmann von Aue: *Erec*²

Keie reitet mit Gaweins Pferd aus, da trifft er auf den verwundeten Erec, den er «*in sîner valscheit*» (4629³⁸) willkommen heisst. Er lädt Erec ein, sich am Artushof von seinen Wunden zu erholen, mit dem Hintergedanken der Ruhmsucht und Bosheit: Am Hof würde «der valsche Keiîn» (4678) erzählen, er selbst hätte Erec die Wunde beigebracht und ihn dann gefangen genommen. (Zu diesem Zweck fasst Keie vorsorglich schon einmal mit der Hand die Zügel von Erecs Pferd – anders würde er es nie wagen, gegen ihn zu kämpfen.) Erec lehnt aber ab und wird zornig; er geht mit dem Schwert auf Keie, den «armen zagen» (4710), los und will ihm die Hand, mit der dieser die Zügel hält, abschlagen, worauf Keie kampfflos davonreitet. Erec holt ihn ein, da Keie aber keine Rüstung trägt, reicht ein Speerstoss, dass dieser wie ein Sack unter das Pferd fällt. Der «schalchafte man» (4735, d. h. zugleich böse und lächerlich) muss nun dem amüsierten Erec zu Fuss nachlaufen: Er bettelt um das Pferd, um nicht für immer Kränkung und Hohn ertragen zu müssen, und bekommt es unter der Bedingung, dass er es Gawein in Erecs Namen zurückgebe. Am Hof erzählt Keie die ganze Geschichte auf eine lustige Art, so dass man seine Schande als Scherz aufnimmt und ihn nicht verhöhnt. Völlig unverdient wird er von Artus sogar noch gelobt.

Zuerst, bei Erecs Begrüssung, hat er sich aus dem unstillbaren Verlangen nach *êre* heraus stark gemacht – er überschätzt sich masslos («ich weiz wol [...] daz ich harte vrum bin» [4694f.]) –, als er besiegt und durchschaut wird, fängt er – ein «wertzage» (4657) – aber an zu jammern.³ In einem ausführlichen Einschub deutet der Erzähler die Figur des Keie psychologisch, allerdings auf eine mittelalterlich-rationale Weise: Auf der Welt gebe es keinen «*seltsænen man. / sîn herze was gevieret*» (4635f.). Dieses gesplante Herz bewirkt die Widersprüchlichkeit der ganzen Person: auf der einen Seite Treue, Tapferkeit, Reue, auf der anderen aber Falschheit, Feigheit, Bosheit. Keies Neid und falscher Ehrgeiz verletzen die *mâze*-Forderung, seine «*unstæte*» (4647) als Negierung des ritterlichen Sittlichkeitsideals, seine Unzuverlässigkeit und Inkonsequenz erschüttern seine gesellschaftliche Stellung und machen ihn zu einem böswilligen Verleumder: «*von sînem valsche er was genant / Keiîn der quâtspreche*» (4663f.).⁴

¹ «Der Truchsess ist der Verwalter der Küchen- und Wirtschaftsabteilung. Das Amt des Ankündigers hat er meist nur bei Gastmählern.» (Cramer: Anmerkungen zu Hartmann von Aue: *Iwein*, S. 200.)

² Alle Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Hartmann von Aue: *Erec*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 1972.

³ »(den tiuvel ich mir selben weiz / daz ich mir niht sanfte enkunden leben: / nâch laster begunde ich streben: / des hân ich gewonnen teil)« (4791–94)

⁴ Haupt: *Der Truchsess Keie im Artusroman*, S. 35. In Fussn. 4 führt Haupt weiter aus: «*Kât-spreche*: der übel spricht, hängt mit kât, kôt, quât, d. i. Koth zusammen, vgl. BENECKE, MÜLLER, ZARNCKE, Mittelhochdt. Wörterbuch.»

5.5.2 Hartmann von Aue: *Iwein*⁵

Keies Auseinandersetzung mit Kâlogrenant, der Königin und Iwein zeigt Keies gesellschaftliches Verhalten. Keie hört mit anderen den Ritter Kâlogrenant, der eine Geschichte von grosser Gefahr erzählen will, in der er sich nicht allzu tapfer verhalten hat. Als sich die Königin nähert, springt Kâlogrenant auf, sie zu begrüßen. Keie spricht nun – auf Kâlogrenants Gunst bei der Königin neidisch – vor ihr den Verdacht aus, dieser komme sich höfischer vor als die übrigen Artusritter und wolle sich durch die Begrüssung der Königin auszeichnen. Seiner Aussage zufolge will Kâlogrenant wegen einer Selbstverständlichkeit, die durch die höfische *zuht* geregelt ist, zusätzlich *êre*, was ihm nicht zustehe. Hemmungslos greift er – «der niemens ungespottet liez» (1066) – Kâlogrenant gleich viermal in unhöfischer Art an.

Weil Keies Schmähung nicht ein momentaner Verstoss ist, sondern «sîn alte gewonheit» (109), nimmt die Königin den Anlass auf, Keies Person ihrerseits kritisch zu beurteilen.⁶ Sie kennt ihn genau (duzt ihn sogar), er erscheint ihr als Misanthrop, der alle Werte verkehrt: «der bœste ist dir der beste / und der beste der bœste.» (144f.) Sie erkennt seinen rücksichtslosen Ehrgeiz, der ihn fast zwanghaft beherrscht⁷:

wan dû bist bitters eiters vol,
dâ dîn herze inne swebet
und wider dînen êren strebet. (156–58)

Kâlogrenant beschwichtigt die Königin damit, dass er wisse und damit gross geworden sei, dass Keies schlechtes Benehmen dessen Ansehen geraubt habe und sich darum niemand je um seinen Hohn kümmerge. Später, als die Königin Keie noch einmal zurechtweist, überlegt sie, ob sie vielleicht seiner Zunge Unrecht tue, denn sein Herz, dem keine «schalkheit» (Bosheit, 845) zu gross sei, zwingt sie dazu, nur das «allerbœste» (840) zu sagen; dann macht die Königin aber doch keinen Unterschied zwischen Herz und Zunge und verwünscht beide. Das Auseinanderfallen von «Herz» und «Zunge» zeigt bei Keie die Gespaltenheit von innerem Wesen und äusserer Erscheinung. Auch wenn er vielleicht anders will, ist das «Böse» in ihm so beherrschend, dass seine Worte bösen Klang bekommen.⁸

Mit einer frechen Gegenkritik verteidigt sich Keie und wendet den Vorwurf der Königin auf diese selbst an – er will aber die Kränkung ertragen, wenn sie nur schweigt; und Kâlogrenant soll seine Geschichte erzählen. So versucht er, abzulenken und dem Gespräch eine andere Wendung zu geben.⁹ Kâlogrenant aber erwidert, er wolle nicht mehr in Keies Gegenwart sprechen, dieser könne seine Art nicht verleugnen, kein Mensch spreche anders, als ihm sein Herz eingebe. Keie – «valseh und wandelbare» (199) – wäre vielleicht gerne anständig, aber sein Herz lasse es nicht zu; sich so zu verhalten, liege ganz einfach in Keies Natur, so Kâlogrenant. Warum sollte Keie ihn auch verschonen, schon edleren Männern habe er Schimpf zugefügt.

Wie im *Erec* gibt es also einen beständigen Kampf zwischen «Gut» und «Böse» in Keie, wobei schon das Veränderhaft-Schwankende, seine «Gespaltenheit», zum Bösen führen muss.¹⁰ Durch Kâlogrenants Äusserung wird Keie nach der Zurechtweisung der Königin nun ein wei-

⁵ Alle Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Hartmann von Aue: *Iwein*. Text der 7. Aufl. von G. F. Beneck, K. Lachmann und L. Wolff, Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer. 3., durchgesehene und ergänzte Aufl. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1981.

⁶ Zutt: *König Artus – Iwein – Der Löwe*, S. 34f.

⁷ Haupt, S. 38.

⁸ Haupt, S. 41.

⁹ Zutt, S. 36.

¹⁰ Haupt, S. 42. Vgl. die Parallelen zur Tierwelt, die Kâlogrenant bemüht: «der humbel der sol stechen: / ouch ist reht daz der mist / stinke swâ der ist: / der hornûz der sol diezen.» (206–09)

teres Mal disqualifiziert. Der sieht selbst, dass er sich mit seinen Reden isoliert hat und dass er den übrigen Zuhörern Nachteil zugefügt hat, wenn Kâlogrenant seine Geschichte nicht erzählt; er bittet deshalb die Königin, darauf zu bestehen.¹¹

Nach Kâlogrenants Geschichte kann Keie seinen Kommentar nicht lassen, denn wenn sich jemand anständig erweist, ist ihm das «von Herzen leit» (814). So beleidigt er Iwein, der das «Brunnen-Abenteuer» bestehen will, als Grossmaul, er solle alles erst überschlafen. Iwein lacht dazu nur und spottet, Keies Takt sei man ja gewohnt und niemand möge darüber zürnen. Er wolle auch gar nicht mit diesem streiten, wie ein Hund, der zurückknurrt, wenn er angeknurrt wird.¹²

Die drei Angegriffenen wehren sich erfolgreich, so dass umgekehrt Keies *êre* in Mitleidenenschaft gezogen wird.¹³ Aber weder Iwein noch die Königin dämonisieren Keie, er wird höchstens mit einem Hund verglichen.¹⁴ Die Ironie Hartmanns – schreibt Haupt – liege darin, dass auf Keie selbst zutrifft, was er anderen vorwirft – wie bei der Kritik der Königin. Er ist unfähig, sich selbst einzuschätzen, und umso weniger andere.¹⁵

Auch später macht es Keie wieder Vergnügen, über Iwein zu spotten. Ausserdem hält er sich selbst für den Grössten, und ironischerweise auch noch für den Bescheidensten – schliesslich lobt sich nur «der böse» (2499) selbst. Diese unerschütterliche Selbstsicherheit – begründet in Keies umfassender Begrenztheit – macht es möglich, dass er sich zum gestrengen Ordnungshüter und Zensor aufwerfen kann.¹⁶ Über seine Rede lachen die Ritter jedoch nur, ist er doch der Boshafteste von allen: «wan alsô schalclîchen muot / gewan nie rîter dehein.» (2506f.) Und Gawein weist ihn scharf zurecht, gegen Iwein Feindschaft zu hegen. Vor dem Tadel des Überlegenen zieht sich Keie kleinlaut zurück: «daz sî getân» (2522). Als Iwein Keie, seinen Intimfeind, auf freiem Feld sieht, freut er sich, ihm sein Schimpfen und seinen Hohn heimzahlen zu können. Die beiden kämpfen, jeder versucht dem andern die Ehre abzufragen, d. h. *unêre* zu erweisen. Keie wird aus dem Sattel geworfen; Iwein will aber nur über den spotten, der selbst immer die verhöhnt, denen ohne Verschulden etwas fehlschlägt. Alle freuen sich über Keies Schande, vor allem Gawein, schon lange Iweins Freund¹⁷. Keie liegt – hart gefallen – immer noch da. Wenn eine solche Schande einen anständigen Menschen mit Schamgefühl getroffen hätte, hätte er wohl von da an die Menschen gemieden. Keie aber plagt nur die körperlichen Schmerzen, sonst ist ihm das Vorkommnis vollkommen gleichgültig, «der schanden last» (2636) hat seinen Rücken ohnehin schon überbürdet. Da ihm Schande nichts Neues ist, ist er auch nicht betrübt, dass der Kampf mit seinem Missgeschick und lautem Hohngeächter geendet hat.

Kurz darauf, als die Königin entführt wird, meldet sich Keie – voll Selbstvertrauen wegen seiner unangefochtenen Stellung und seiner Treue zu Artus – wieder zu Wort und überschätzt sich angesichts des Entführers masslos: «ich eine bin im ein her.» (4657) Dieser sticht Keie gleich mit grosser Wucht aus dem Sattel, dass sein Helm sich an einem Ast verfängt und er unter Qualen am Hals aufgehängt bleibt: «sîn geverte / der übele tiuvel» (4675f.) rettet ihn

¹¹ Zutt, S. 36.

¹² Trotzdem muss Iwein auch vor Keie das Abenteuer bestehen, denn sein Ansehen, seine *êre*, muss auch von Keie bestätigt werden, schliesslich ist dieser trotz allem Artusritter.

¹³ Haupt, S. 38.

¹⁴ Chrétien de Troyes in seinem *Yvain* vergleicht Keu noch mit einer Person, die von einem bösen Geist besessen ist und feierlich exorziert werden muss. (Fisher: *Studies in the Demonic in Selected Middle High German Epics*, S. 170.)

¹⁵ Haupt, S. 39.

¹⁶ Haupt, S. 39.

¹⁷ Im *Erec* erscheint Keie noch als Gawains Freund (1152), so fassen sie sich, als ein Fremder kommt, an der Hand und gehen gemeinsam vors Tor, um dessen Ankunft zu beobachten.

jedoch, andernfalls wäre er sicherlich umgekommen. Alle freuen sich über Keies missliche Lage und lassen ihn – weil sie in Eile sind, einen Groll gegen ihn hegen und seine Bosheit verachten – wie einen Strauchdieb buchstäblich hängen. Haupt schreibt, durch die Analogie zum Verbrecher am Galgen werde Keie symbolisch degradiert und potentiell aus der Artus-Ritterschaft ausgestossen.¹⁸

Damit wird vollzogen, was sich am Anfang des Romans schon angedeutet hat: Während des Pfingstfests am Artushof sind alle beschäftigt, Gawein – «für Hartmann die Verkörperung ritterlich-heroischer Tugend und strenger Pflichtethik»¹⁹ – beispielsweise mit seinen Waffen, aber der «zuhtlöse Kei» (90) legt sich – träge und ehrvergessen – im Saal mitten unter den Rittern schlafen: «ze gemache ân êre stuont sîn sin» (76). Ihm mangelt es damit an *mâze* und *zuht*, der entscheidenden ethischen Qualität des höfischen Ritters. Diese sind nur mit *arebeit* (wie Gawein) und nicht etwa mit Keies Bequemlichkeit zu erwerben. Die gesellschaftlich-äusserliche Anerkennung muss auf innerer, sittlicher Berechtigung beruhen.²⁰

Keie kann bei Hartmann manchmal ein Muster an höfischer Vortrefflichkeit sein, dann aber auch wieder die Falschheit in Person. Somit wird er bis zu einem gewissen Grad eine komische Figur. Er ist eine Karikatur der höfischen Gesellschaft im Allgemeinen, und von Iwein im Speziellen, gerade wegen seiner paradoxen Zweideutigkeit als Kritiker und Prügelknabe ebendieser Gesellschaft.²¹ Hartmann meldet sich auch im *Iwein* persönlich zu Wort, er erkennt den Widerspruch, dass eine boshafte und zugleich lächerliche Figur, im Konflikt mit Gawein und Iwein, isoliert zwischen König und Gesellschaft, am Artus-Hof geduldet wird:

ouch sag ich iu ein mære:
swie schalkhaft Kei wære,
er was iedoch vil unervorht.
enheten sîn zunge niht verworht,
son gewan der hof nie tiurnen helt. (2565–69)

5.5.3 Wolfram von Eschenbach: *Parzival*²²

Bei Wolfram ist Keie dann auch nicht mehr der intrigante, bösertige Höfling wie bei Hartmann, sondern ein tapferer Ritter, er «scheint ein überlegen-kritischer Ratgeber und geachteter Truchsess zu sein.»²³ Junge Leute sollen sich – seiner Ansicht nach – in Unternehmungen (*aventiuren*) bewähren. So auch Parzival, der an König Artus' Hofe erscheint und unbedingt Ritter werden und dazu Ithers Rüstung haben will. Diesen Wunsch will ihm Artus abschlagen. Keie aber meint, er solle grosszügig sein, Parzival solle Kreisel spielen, damit die Weiber sein Lob singen können. So stellt er den Kampfeifer des dahergelaufenen Tölpels über dessen Kopf weg als unreifen Trotz eines Kindes hin, das man ohne Weiteres gewähren lassen kann.

Über Parzival und die ganze Angelegenheit muss die stolze und schöne Frau Cunnewâre von Lalant lachen; jedoch hat sie geschworen, dies nicht zu tun, bevor sie nicht ihren Mann wiedersieht. Das rächt Seneschall Keie sofort, er windet ihre blonden Zöpfe um seine Faust, hält sie eisern fest und schlägt ihr so lange auf den Rücken, bis der Stab bricht. Der Tugend-

¹⁸ Haupt, S. 44.

¹⁹ Haupt, S. 39.

²⁰ Haupt, S. 42.

²¹ Fisher, S. 166–169.

²² Alle Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Band 1: Buch 1–8, Band 2: Buch 9–16. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1981 (= Reclam Universal-Bibliothek; 3681f.).

²³ Haupt, S. 48.

wächter in Keie, die *merkaere*-Funktion kommt zum Durchbruch: In seinen Augen muss der so unritterlich erscheinende Parzival und das Lob, das Cunnewâre für ihn übrig hat, die Ehre des Artus-Hofes verletzen. Keie benimmt sich zwar «unwîse» (152, 1), seine Strafaktion scheint aber trotzdem berechtigt²⁴: An den Hof Königs Artus seien viele edle Helden gekommen, ohne dass Cunnewâre ihren Schwur gebrochen hätte; und nun bringe sie ein Bursche zum Lachen, der von ritterlichem Benehmen aber auch gar nichts wisse.

Der stumme Antanor, der schweigen wollte, solange Cunnewâre nicht lacht, und darum am Hof für einen Narren gehalten wird, droht mit seinen ersten Worten Keie dem Seneschall, Parzival werde ihm dies heimzahlen. Aber auch Antanors Fell wird von Keie tüchtig durchgerbt: Er schlägt ihm die Antwort «mit viusten in sîn ôren» (153, 12). Keies Zorn richtet sich hintergründig gegen Parzival, dem die Demütigung von Cunnewâre und Antanor von Herzen leidtut, dieser will zwar zum Jagdspeer greifen, doch vor der Königin ist ein zu grosses Gedränge, so dass er auf den rächenden Wurf verzichten muss.

Als später verschiedene Boten kommen, die Rache Parzivals anzukündigen, fährt Keie der Schreck in die Glieder, und er wird rot; in seiner Gedankenlosigkeit hat er der Affäre mit Parzival keine grosse Bedeutung beigemessen. Jedoch findet er sich bald mit dessen Drohung ab. Er fühlt nicht, wie schwer die Beleidigung war, und denkt, er könne Cunnewâres Zorn mit grossen Krapfen besänftigen (er will sie mit Küchenprodukten buchstäblich «abspeisen»); an andere Sühne denkt er gar nicht.²⁵

Cunnewâres unverhohlene Freude über die Ankündigung weiss er selbstbewusst zu bremsen, indem er sie belehrt, dass er sie «durch hofflichen site» (218, 25) nur besseres Benehmen habe lehren wollen und sie ihm nun – völlig unberechtigterweise – grolle. In seiner pädagogischen Funktion gibt er Cunnewâre gleich noch einen höfischen Rat, sie soll nämlich König Clamide aus seiner Rüstung befreien. Er weiss also um Rang und Machtgefälle, und dem besiegten König gegenüber benimmt er sich taktvoll – vielleicht ist es aber auch nur ein geschicktes Ablenkungsmanöver. Indem Cunnewâre das Verlangte widerspruchslos sofort ausführt, beweist sie ausserdem, dass Keie im Recht ist.

Kurz darauf zeigt Keie nochmals Feingefühl und Takt: Er will die Geschwister Cunnewâre und Orilus nicht stören, sein Kollege Kingrun soll ihn vertreten. Es sei Keies Unstern gewesen, der ihm geraten habe, Cunnewâre mit dem Stock zu sehr zu züchtigen. Seine neue und ungewohnte Höflichkeit reicht aber nicht aus zu einer eigentlichen Entschuldigung, er versucht sie lieber wieder mit Speisen zu besänftigen, die er in Hülle und Fülle hineinträgt.²⁶

Nachdem Parzival Segramur vom Pferd gestochen hat, will Keie ihn nicht ohne Denkkettel davonkommen lassen und gegen ihn kämpfen – in seiner «hausbackenen Begrenztheit»²⁷ kann er die aussergewöhnliche Erscheinung Parzivals nicht erfassen. Zuerst bittet er Artus bescheiden, aber auch selbstsicher um Erlaubnis («ob ich iu sô wirdec bin» [290, 10]). Hier ist er nicht anmassend, sondern verantwortungsbewusst; Wolfram stellt ihn – ganz im Gegensatz zu Hartmann (*zuhtlos*, *traege*) – als «Prototyp militanten Rittertums» hin.²⁸ Streitbegierig schlägt Keie dem träumenden Parzival auf den Helm, im Zweikampf wird er aber schwer verletzt, ein Arm und ein Bein sind gebrochen, womit Parzival sowohl Cunnewâre als auch sich selbst rächt.

Keies Selbstvertrauen ist wieder in seiner Stellung begründet, er soll am Hof «Recht und Ordnung» halten. Als der Hüter der höfischen Bräuche will er andere in pädagogischer Absicht

²⁴ Haupt, S. 48.

²⁵ Haupt, S. 50.

²⁶ Haupt, S. 51.

²⁷ Haupt, S. 55.

²⁸ Haupt, S. 54.

«bessern», in seiner Beschränktheit und fast dogmatischen Verblendung versteht er allerdings die Pflicht schlecht und begreift nicht, dass die Wahl seiner Mittel ihn selbst fast unhöfisch werden lässt.²⁹ Gröblich vergreift er sich in den Mitteln (zur Züchtigung der Jungfrau hätte ihm nicht einmal Artus zusprechen können), der Erzähler hat aber auch Verständnis für menschliche Fehlerhaftigkeit: «in zorne wonders vil geschicht.» (152, 13)³⁰

Wolfram verteidigt Keie und widerspricht damit Hartmanns Auffassung Punkt für Punkt: Er meint, Keies Manneskühnheit habe ihn in viele Kämpfe ziehen lassen. Zwar sei die Meinung verbreitet, er sei ein «ribbalt» (grober Rüpel, 296, 18) gewesen, in Wirklichkeit sei er aber ein wackerer, würdiger Mann gewesen, der sich bärbeissig zeigte, um seinen Herrscher vor Gesindel zu schützen: Für solche Bösewichter ist er «ein strenger hagel, / noch scherpfer dan der bîn ir zagel» (297, 11f.); also wollen sie sein Ansehen untergraben. Da er viel von echter Mannestreue hält, zieht er sich ihren masslosen Hass zu. Hier besitzt der «Pädagoge»³¹ aber auch Freunde, die sein Missgeschick beklagen, so z. B. Gawein. Keie will davon aber nichts hören, er beleidigt ihn und geht in seinem altbekannten Jähzorn, durch Niederlage und Verletzung gereizt, «der zornes rîche» (298, 12), auf Gawein los. Haupt meint, der «bärbeissige Haudegen gleichsam «alter Schule»» traue in seiner Egozentrik der höfisch-eleganten Art des andern grundsätzlich nicht die eigene Leistung und Tapferkeit zu.³²

Keies «feste» Charakterzüge werden dem jeweiligen Handlungsverlauf und Sinn-Zusammenhang gemäss angepasst und so relativ sorglos verändert. Das macht – laut Haupt – ein Hauptproblem in der Auffassung mittelalterlicher Kunstwerke deutlich: Wegen ihres abstrakt-idealistischen Kerns sind die Gestalten abstrakt wie Figuren. Bei Chrétien de Troyes war Keu ein «Provokateur», der in rationaler Weise aus «gut» und «böse» zusammengesetzt ist, bei Hartmann ist Keie «der Repräsentant des «Unzuverlässig-Bösen» in der Gesellschaft», bei Wolfram wird er «zum exemplarischen Ausdruck konventionell-höfischen Ordnungsdenkens».³³

²⁹ Haupt, S. 50.

³⁰ Haupt, S. 48.

³¹ Haupt, S. 52.

³² Haupt, S. 56f.

³³ Haupt, S. 58f. Keie wird selbst bei Wolfram in der Gawein-Handlung (13. Buch) ganz anders – ähnlich Hartmann – beschrieben: «sô sint die muotes cranken / gîtes unde hazzes vol.» (675, 24f.) Wolfram interessiert auch nicht Keies Psychologie, sondern dessen Funktion als Truchsess. (Haupt, S. 58.) Auch Wehrli («Strukturprobleme des mittelalterlichen Romans», S. 342) schreibt dazu, die Figuren «tragen einen abstrakten, flächenhaften Charakter» und «die Konstanz ihres Charakters ist nur notdürftig». Darin sind sie mit den Figuren im Märchen vergleichbar (vgl. 5.1 Grimms Märchen, S. 71).

5.6 Herr Neithart in Heinrich Wittenwilers *Der Ring*

In der mittelalterlichen deutschen Dichtung hat die Negativität des *Ring* allenfalls im Tierepos *Reinhart Fuchs* des ausgehenden 12. Jahrhunderts und in dem etwa um die gleiche Zeit auf das Pergament gelangten *Nibelungenlied* ihresgleichen. Wie im *Ring* steht auch in diesen beiden Werken am Ende der Untergang der jeweiligen epischen Welt, verursacht im einen Fall durch die vor nichts zurückschreckende Verruchtheit des Fuchses, im anderen durch die gnadenlose <heroische> Konsequenz, mit der die Hauptprotagonisten handeln.¹

Verantwortlich für diese Negativität im *Ring*, Stein des Anstosses gewissermassen, ist Herr Neithart, der sprichwörtliche Bauernfeind des Spätmittelalters, der auch Hauptfigur von Fastnachtsspielen und Gegenstand von Wandmalereien ist². Neitharts Hass gegen die Bauern führt im *Ring* über die in den Neidhartschwänken übliche Komik weit hinaus, er äussert sich in aggressiver, brutaler Bösartigkeit³, Neithart wird «geradezu dämonisiert»⁴. Ich beschränke mich in dieser Arbeit auf diese Figur und damit auf den Anfang des *Rings*, wo Herr Neithart auftritt (d. h. die ersten 1253 Verse). Trotz seines frühen Ausscheidens aus der Geschichte ist er aber mit seinem <Verfahren> laut Böckmann doch im ganzen Werk spürbar: «er ist der böse Geist, der hier Verwirrung stiftet und die Bauern blossstellt, aber zugleich auch den ritterlichen Taten und Worten ihre Eindeutigkeit und Würde nimmt»⁵.

Doch alles der Reihe nach: In Lappenhausen, im Grausental gelegen⁶, wirbt der Bauernbursche Bertschi Triefnas um die abgrundtief hässliche Mätzli Rüerenzumph. Darum gibt es an einem Sonntag unter den Bauern ein «hofieren» (103, Minnewerben)⁷ mit Lanzenstechen, woran sich Bertschi und elf weitere Gesellen beteiligen. Die Bauern sind grotesk ausgerüstet mit Ofenkrücken als Speere sowie Eseln oder Ackergäulen als Streitrosse. Als Letzter tritt ein Ortsfremder mit einem Fuchsschwanz im Schild⁸ auf, dessen Name nicht einmal der Erzähler kennt, selbst er kann nur raten:

Ich wän, es wär der pauren hagel,
Her Neithart, trun, ein ritter chluog,
Der allen törpeln hass truog. (158–160)⁹

¹ Brunner: Nachwort zu Wittenwiler: *Der Ring*, S. 674f.

² «Umstritten ist, ob Neithart Fuchs als <lustiger Rat> Herzog Ottos des Fröhlichen von Österreich (1301–39) eine historische Gestalt war, ein <Neidhartianer>, der in die Rolle des hochmittelalterlichen Liedautors Neidhart (dichtete um 1210 bis um 1240) schlüpfte, dessen Bauernfeindschaft <kultivierte> und womöglich selbst Neidhartschwanklieder dichtete. Seine <Lebensgeschichte> wurde in der Liedkompilation des *Neithart Fuchs* (zuerst gedr. um 1491/97) dargestellt [...]» (Brunner: Anmerkungen zu Wittenwiler: *Der Ring*, S. 564f.)

³ Lutz: *Spiritualis fornicatio*, S. 362.

⁴ Brunner, S. 669.

⁵ Plate (*Heinrich Wittenwiler*, S. 40) zitiert Böckmann, Paul: *Formgeschichte der deutschen Dichtung. Band 1: Von der Sinnbildsprache zur Ausdruckssprache*. Hamburg, 1949, S. 206 (zum *Ring*: S. 198–213).

⁶ Mogelsberg im Jammertal, vgl. Brunner, S. 563.

⁷ Alle Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Wittenwiler: *Der Ring*. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Edmund Wiessner, übersetzt und hg. von Horst Brunner. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1991 (= Reclam Universal-Bibliothek; 8749).

⁸ Der Fuchsschwanz, den Neithart in seinem Schild führt, verweist auf das beliebte Teufelstier, dessen Schlaueheit als Indiz für seine Bösartigkeit gilt. (Grübel: *Die Hierarchie der Teufel*, S. 203.)

⁹ Wiessner («Neidhart und das Bauernturnier in Wittenwilers *Ring*», S. 192) weist darauf hin, dass Wittenwiler wohl wisse, dass der eigentliche Schauplatz seiner Tätigkeit Bayern und Österreich ist. Schlaffke (*Heinrich Wittenwilers Ring*, S. 33) meint dazu, Neitharts Gestalt bleibe rätselhaft, durch den Umstand, dass keine Erklä-

Da beim Stechen niemand wagt, gegen die Gruppe zu kämpfen, reiten sie gegeneinander los. Herrn Neithart, der den Bauern natürlich erst recht nicht bekannt ist, können die anderen elf mit ihren Ofenkrücken nichts anhaben, bald liegen alle besiegt im Dreck. Acht von ihnen wollen sich zusammenschliessen und – an ihren Sätteln festgebunden – vereint gegen den Fremden losstürmen. Dieser heuchelt, er hätte Angst vor ihnen, seine Gegner seien von zu edler Abkunft und zu grosser Stärke, und erreicht damit, dass sie einzeln gegen ihn angehen. Neithart ist wieder nicht zu besiegen, und als Bertschi vor Wut zu stottern anfängt, äfft ihn dieser nach. Um die Bauern wieder zum Kampf zu ermutigen, tut er jetzt so, als ob er fliehen will. Bei der Verfolgung brechen sich aber zwei das Genick, worüber die anderen zutiefst erschrecken. Sofort fängt sie ihre Sünde an zu reuen; aber anstatt die Unfälle der eigenen Ungeschicklichkeit zuzuschreiben, halten sie Neithart – den sie eben noch als «herverlauffner buob» (456) beschimpften – für «des heiligen gaistes vol» (667). Er ist nunmehr ein «Lieber herr von frömden landen» (662), der ihnen ihre Bosheit vergeben soll.

Dass die Bauern ausgerechnet in der teuflischen Figur Neithart Heiligkeit zu erkennen meinen, zeugt von ihrer geistigen Blindheit – blosser Respekt schlägt sofort um in religiöse Verehrung –, aber auch für Neitharts Macht, der eine solche Wirkung zu erzielen vermag. Das verschafft dem «Schalk»¹⁰ Genugtuung und bringt ihn auf die Idee, auf der Wiese den Beichtvater zu spielen. Er meint aber (im Einklang mit der kirchlichen Lehrmeinung¹¹), ohne Reue, Beichte und Busse könne er keine Sünde vergeben.

Lechspiss zögert bei der Beichte, da beschwichtigt ihn Neithart, er solle sich nicht fürchten, er wolle heute ein Bösewicht sein, wenn er sein Geheimnis verrate – solange er allein sei. Der Bauer erzählt also von seiner kaum aussprechbaren Sünde: Er habe seiner Frau die Bank weggezogen und sie dreimal auf den Bauch geküsst. Heinzo, der zweite Beichtende bezeichnet es gar als Todsünde, dass er eine Kuh über einen Bach geritten hat. Neithart, der «gumppephaff» (769, Narrenpfaffe) lächelt dazu und schickt den ersten mit einem Pfui zum Bischof, damit ihn der losspreche, den zweiten jedoch, den er als Ketzer verdammt – er hätte nichts Schlimmeres tun können – gleich nach Rom. So vermeidet er es geschickt, ein Sakrileg zu begehen und die Absolution zu erteilen¹². Neithart gibt den beiden zerknirscht Wegziehenden seinen Segen, er wünscht ihnen innerlich aber nicht Heil, sondern Verderben: «Ewer müess der tiefel phlegen! Got geb euch paiden smertzen!» (824f.)

Nach der Beichtszene organisiert Herr Neithart das Turnier neu, vier gegen vier, und hält den Bauern einen Vortrag, wie ein solches zu funktionieren habe. Nur deswegen glauben diese in dem Herrn aus fremden Landen einen vom lieben Gott gesandten Engel zu erkennen, durch den sie gerettet werden könnten. Sie wollen jetzt auch genau befolgen, was er sagt. Die Bengel, mit denen zugeschlagen wird, sollen aus Stroh sein, mit Ausnahme von Neitharts eisernem Kolben, der nur mit Stroh verkleidet ist. Das Turnier geht los, und Troll furzt gegen den Ritter als «Geschenk für den Gast» («Daz sei dem gast geschant!»), 1110). Der Dank lässt nicht lange auf sich warten: Herr Neithart bindet ihm die Haube ab, kratzt ihn, dass ihm das Blut von den Augen trieft und schlägt ihn so, dass er unter seinem Esel liegt.

rung angegeben werde, wie er nach Lappenhausen geraten sei, werde die Dichtung ins Zeitlose erhoben und so zum Exempel.

¹⁰ Wiessner: «Neidhart und das Bauernturnier in Wittenwilers *Ring*», S. 205.

¹¹ Schlaffke, S. 25.

¹² Vgl. Schlaffke, S. 25, Fussn. 8, sowie Schmidt-Wiegand: «Heinrich Wittenwilers *Ring* zwischen Schwank und Fastnachtspiel», S. 248. In der starken Emotionalität der «Büsser» sieht Riha (*Die Forschung zu Heinrich Wittenwilers «Ring» 1851–1988*, S. 112) eine mögliche Anspielung auf Motive aus Heldenepik oder Legende bzw. auf religiöse Ekstase, Gaier (*Satire*, S. 172) dagegen dieselbe Massstablosigkeit wie bei der Erkenntnis, Neithart sei des heiligen Geistes voll. Lutz (S. 374f.) wiederum meint dazu, es könnte sich bei Lechspiss um eine Vergewaltigung und bei Heinzo um Sodomie handeln (vgl. den Namen «Farindkuo» [2630]), und damit wäre Neitharts Reaktion ernst zu nehmen.

Beim Nachturnier (alle gegen alle) liegt schliesslich jedermann von den Schlägen Neitharts zerschunden am Boden: Um sich nicht zu verraten, legt er sich selbst unter die andern und schreit wegen vermeintlicher Schmerzen laut auf. Neitharts Pferd, seinem Herrn an Bösartigkeit in nichts nachstehend, schlägt einem Esel noch Zähne und Zunge heraus, so dass er tot liegen bleibt, wovon eine Frau so lachen muss, dass sie von der Bühne stürzt und auch stirbt. Neithart aber – unverletzt – will keinen Arzt bezahlen, ist gleich wieder auf den Beinen und trabt so schnell davon, wie er am Anfang aufgetaucht ist.

Neithart, «überlegen, pffiffig, boshaft und rücksichtslos»¹³, weilt im *Ring* unerkannt in der Mitte der Bauern und spielt ihnen übel mit, wo er nur kann. Er erscheint immer selbstsicher und den Bauern überlegen, was die verständnislose Torheit seiner Gegner noch besonders augenfällig macht, die anmassenderweise ein Turnier unternehmen wollen – liegen ihnen höfische Tugenden wie *staete*, *mâze*, *zuht* und *triuwe* doch so fern – und dafür auch mit Stürzen und Beulen bezahlen.¹⁴ Der spöttische und verschlagene Bauernfeind kommt nie in ernste Verlegenheit, und wenn die Lage gefährlich wird, schreckt er nicht vor Heuchelei zurück. Richtige Furcht kennt er nicht, höchstens heuchelt er sie, um seine Gegner noch anzustacheln. Wiessner findet, er sei «ganz Ritter, Kenner der ritterlichen Spiele und ihrer Zwecke»¹⁵, und Plate bezeichnet ihn als den falschen «Träger einer (isoliert gesehen richtigen) Turnierlehre für missverstehende Bauernburschen»¹⁶. Auch was seine Religiosität anbelangt, kann der Ritter «durchaus kirchlich und informiert» genannt werden, sein Spiel mit der Beichte bleibt innerhalb der Grenzen des Erlaubten und kann zwar als unmoralisch, aber nicht als blasphemisch gelten.¹⁷ Neithart – dessen Name zwar auch als Scheltwort und Teufelsbezeichnung gebraucht wird und laut Lexer «der im *nide* (in feindl. eifer, hass) *harte* starke» und auch «neidischer und missgünstiger mensch; teufel» bedeutet¹⁸ – mit einem Winterteufel zu vergleichen, wird von den Bearbeitern denn auch strikt verworfen.¹⁹

¹³ Wiessner: «Einführung» zu Heinrich Wittenwilers *Ring* nach der Meininger Handschrift, S. 8.

¹⁴ Schlaffke, S. 27 u. 34. Weiter schreibt Schlaffke (S. 34), dass die Geschicklichkeit der Ritter und die Festlichkeit der grossen Turniere in umso hellerem Glanz erscheinen, je jämmerlicher die bäuerlichen Toren an der hohen Kunst scheiterten.

¹⁵ Wiessner: «Neidhart und das Bauernturnier in Wittenwilers *Ring*», S. 207. Gaier (S. 172) dazu: «Neidhart der Lehrende wie auch der ironische Strafer der Bauern kann als Abbild des Dichters gelten.» Anderswo handelt Neithart weniger heroisch: Im Gedicht *bihite* verkleidet er sich als Mönch und spielt eine «jämmerliche Figur». Er sitzt «wie auf Nadeln», «in steter Furcht, entlarvt zu werden; nur angstvolle Stossseufzer entringen sich seiner Brust: stumm hört er den frechen Worten der Feinde zu». Er rettet sich «durch den lahmen Einfall», einen Ordensbruder zu holen, der sich besser auskenne, «aus der fatalen Lage». Die Bauern haben hier die Lacher auf ihrer Seite. Im *Grossen Neidhartspiel* schafft er sich die Bauern durch einen Schlaftrunk vom Hals. (Wiessner: «Neidhart und das Bauernturnier in Wittenwilers *Ring*», S. 203f., vgl. auch Schmidt-Wiegand, S. 248.)

¹⁶ Plate, S. 95. Weiter führt Plate aus, das Kommunikationsmodell aus Sender, Empfänger und Zeichen falle dabei auseinander.

¹⁷ Gaier, S. 172.

¹⁸ Lexer: *Matthias Lexers mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, S. 151. In der Höllenszene des *Grossen Neidhartspiels* wird Neithart gar von Lucifer persönlich in seinem Kampf gegen die Bauern unterstützt, da dieser selbst deren Aufstieg sowie den Abstieg der Ritter verhindern will. (Vgl. *Grosses Neidhartspiel* in: Margetts, John [Hg.]: *Neidhartspiele*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1982 (= Wiener Neudrucke; 7), S. 17–110. Höllenszene: V. 1602–1821.)

¹⁹ Vgl. Gaier, S. 172, sowie Schlaffke, S. 25, Fussn. 8.

5.7 Till Eulenspiegel in *Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel*

Ein Mensch, der nichts Höheres sieht und findet, weil ihm das Organ für das an sich Verehrungswürdige fehlt, da er sich nur in der Horizontale des Sinnhaften zu bewegen versteht. Ein Mensch, der sich nicht zu erheben vermag, weil er sich niemals gedemütigt und mit nichts wirklich verbunden hat. Ein Mensch der Leere, der Verneinung und Ehrfurchtslosigkeit vor Allem und Jedem [...]¹

Der Titelheld im *Ulenspiegel* ist also nicht der sympathische Schelm und harmlos-kauzige Spassmacher, zu dem ihn die Nachwelt umkostümiert hat², sondern ein durchtriebener und boshafter Halunke, «ein widerwärtiger Schalk voller Widersprüche» und damit «Repräsentant einer aus den Fugen geratenen Epoche».³ Und genau so, als «durchtriebener Gauner, fauler Gelegenheitsarbeiter, asozialer Tramp, boshafter Peiniger, ungenierter Schamverletzer»⁴, ist Eulenspiegel für meine Zweck auch interessant, d. h. als Bösewicht, und nicht etwa als Spassvogel oder gar als kritischer Geist, wie diese Figur in den letzten Jahrhunderten – je nach pädagogischer Zweckbestimmung – durch deutsche Lesebücher geistert.⁵

Der Begriff «Schalk» hat im 16. Jahrhundert auch nichts mit der heutigen Bedeutung des gewitzten Spassmachers zu tun: Für Herman Bote, den mutmasslichen Autor des Eulenspiegel-Volksbuches, ist *Schalck* der Inbegriff des gottlosen und böartigen Gesellschaftsschädling, dessen Existenz bedrohlich für die alte Ordnung wird, ein Nichtsnutz, ein böser Bube, der nur dem eigenen Vorteil verpflichtet ist und keinerlei Rücksichtnahme auf andere kennt.⁶ In Eulenspiegel sieht man «die zeitlos gültige Verkörperung des boshaften zerstörerischen Schalks», den unehrlichen Fahrenden, einen Störenfried und ständischen Aussenseiter, der verschlagen und arglistig den Bürgern in den Städten und damit der bestehenden Gesellschaftsordnung üblen Schaden zufügen möchte – dazu passt auch Ernst von Hippels Zitat vom Anfang.⁷

¹ Hippel, Ernst von: «Till Eulenspiegel als Symbol der Neuzeit», in: *Stimmen der Zeit* 151 (1952/53), S. 360; zitiert nach Wunderlich: Einleitung zu *Eulenspiegel-Interpretationen*, S. 13.

² Wunderlich (*Dyl Ulenspiegel*, S. I) weist darauf hin, wie in zahllosen Eulenspiegel-Bearbeitungen, vor allem in Jugendbüchern, lange Zeit immer wieder das Bild «vom weisen Narren, vom ulkigen Spassvogel, vom harmlosen Possenreisser, vom pffiffigen Bauern» gezeichnet wurde, so dass schliesslich die Vorstellung vom erheiterten Clown verfestigt war, wogegen die Literaturhistoriker kaum protestiert haben. Zur Verwässerung alter deutscher Werke schreibt Wunderlich (*Till Eulenspiegel*, S. 107) weiter: «Diese das Original verschmähende Bearbeitungsweise bestimmt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Kinder- und Jugendbücher über alte literarische Symbolfiguren wie die Nibelungen, Reineke Fuchs oder die Schildbürger bis heute.»

³ Wunderlich (Hg.): *Dyl Ulenspiegel*, S. I (Zitat), und *Till Eulenspiegel*, S. 8 u. 106.

⁴ Wunderlich (Hg.): *Dyl Ulenspiegel*, S. I.

⁵ Wunderlich: Einleitung zu *Eulenspiegel-Interpretationen*, S. 8.

⁶ Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 28, sowie Röcke: *Die Freude am Bösen*, S. 229. Herman Bote – der in seinem *Ulenspiegel* Stoffe und Motive verarbeitet, die er aus deutschen Schwanksammlungen, italienischen Novellen, französischen Fabliaux, aus mündlicher Erzähltradition, aus dem Brauchtum und aus der Geschichte gewinnt – beschimpft an anderen Stellen Aufständische, die wie die Ochsen den eigenen Stall beschmutzen, immer wieder als Schälke: «blotgirige schelcke», «bose schelke», «vorgyftich schalk». (Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 25 u. 28.)

Vgl. ausserdem Goethes Mephistopheles, der vom Herrn als «Schalk» bezeichnet wird (s. Kapitel über den Teufel), sowie Adelung, für den der Schalk als «eine Person, welche die Fertigkeit besitzt, andern bey einem unschuldig scheinenden Verhalten zu schaden» darstellt (s. ebenda).

⁷ Wunderlich: Einleitung zu *Eulenspiegel-Interpretationen*, S. 12f. u. 16.

Im Mittelalter ist der Narr oder Tor noch ein Debiler oder eine Missgestalt, der für seine Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden kann. Sein Kleid und seine Kappe sind mit Glocken versehen; aufgrund dieser Standestracht des Narren kann sich jedermann vor ihm in Acht nehmen.⁸ Seit dem Spätmittelalter wird dieses Kostüm aber usurpiert von gescheiten Leuten, berufsmässigen Spassmachern oder Schalksnarren, die an den Höfen die Hofgesellschaft mit witzigen Einfällen und klugen Ratschlägen unterhalten und oftmals auch belehren. Die Narrenfreiheit räumt ihnen das Privileg ein, auch unangenehme Wahrheiten oder herbe Kritik zu äussern. In den Städten und auf dem Lande ist solche lizenzierte Narrenfreiheit ebenfalls zu finden: Wer mit seinen Mitmenschen Spässe treiben will, kann dies somit im Gewande eines Narren tun, und das Volk mag sich vor ihm, wie vor einem echten, an Verstandesschwäche leidenden Narren, hüten.⁹

Obwohl Till Eulenspiegel von sich selbst auch sagt: «Ich bin nicht ein Handtwerccksgesell, sunder ich pfleg die Warheit zu sagen.» (Historie 30, S. 89)¹⁰, nimmt er nicht zu dieser Verkleidung Zuflucht. Dies wird ersichtlich an der Art und Weise, wie er von seinen Mitmenschen immer wieder, meist ohne Bedenken, aufgenommen wird. Zwar liest man an einigen Stellen, Eulenspiegel rufe durch seine auffällige Kleidung Argwohn hervor, aber das dürfte eher ein Hinweis auf sein Aussehen als Landstreicher sein. Honegger bezeichnet es als einigermaßen wahrscheinlich, dass die Zatteltracht, die Eulenspiegel auf den meisten Illustrationen trägt, gegen Ende des 15. Jahrhunderts wirklich ein beliebtes Kleidungsstück der Landstreicher war.¹¹ Da er Schalk auf eigene Faust sein und keinem Fürsten gehören will, ist er, im Gegensatz zu den Hofnarren, der eigentliche wahre Volksnarr.¹²

Das Volksbuch *Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel* beginnt mit der Schilderung von Eulenspiegels Geburt und Taufe und endet mit der Darstellung seines Begräbnisses. Es gibt keine eigentliche Untergliederung des Buches – die einzelnen Historien sind stets in sich selbst geschlossen und aus sich selbst heraus verständlich – und auch keine Begründung, warum Eulenspiegel zum Betrüger wird: Der Schwankheld Eulenspiegel durchläuft die verschiedenen Lebensalter (Kindheit, Jugend, Reife, Alter) ohne eine Persönlichkeitsentwicklung durchzumachen. Als *Schalck* kommt er auf die Welt und wird gleich dreimal getauft, woran man schon sieht, dass Eulenspiegel – «eins Buren Sun» (Vorrede, S. 7) – offenbar unter einem anderen Stern als alle übrigen Menschen geboren wird und daher nicht mit ihren Massstäben gemessen werden kann. Von vornherein ist er ohne bestimmte Ursache oder erkennbares Motiv darauf aus, seine Mitmenschen auf jede nur denkbare Art zu foppen. Schon als kleines Kind verübt er die wunderlichsten Streiche und wird weder am Anfang durch ein einschneidendes äusseres Ereignis in seine Laufbahn gedrängt¹³, noch lässt er selbst auf dem Sterbebett davon ab: Er wird also auch am Ende nicht «bekehrt». Vor seinem Tod hat er dann auch nichts anderes zu bereuen als die Streiche, die er *nicht* verübt hat. All seine Abenteuer erweisen ihn als Erz-

⁸ In dieser Form ist der Narr auch in den Illustrationen der Heidelberger Bilderhandschrift des *Sachsenspiegels* abgebildet. (Honegger: *Ulenspiegel*, S. 132f.)

⁹ Honegger, S. 132f., sowie Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 39.

¹⁰ Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf *Ein kurtzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel*. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten. Hg. von Wolfgang Lindow. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1978 (= Reclam Universal-Bibliothek; 1687).

¹¹ Honegger, S. 133. Honegger verweist auf die bei Grüninger im Jahre 1496 gedruckten Terenzausgabe, bei der der Landstreicher (parasitus) Gnato in einem Zattelkleid erscheine. Weiter zu diesem Thema schreibt er: «Die Zatteltracht war im 14. Jahrhundert Mode. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts mochte sie wohl niemand mehr tragen, und die Idee, dass man solche Stücke (Kleider mussten in früheren Jahrhunderten länger dienen als heutzutage) Landstreichern überliess, würde eigentlich einleuchten.»

¹² Görres: «Der wiedererstandene Eulenspiegel», S. 27.

¹³ Dass er in die Fremde verschlagen wird, beruht lediglich auf einem Zufall: In H 9 wird er im Bienenkorb, in dem er gerade schläft, von zwei Dieben weit weggetragen.

schalk, und als solcher stirbt er auch so einsam und bindingslos, wie er gelebt hat. Der Tod setzt seinem Treiben also nur ein zufälliges Ende.¹⁴

Am Ende ist er genauso arm wie am Anfang, er stirbt verlassen und elend und kann seinen Erben nicht mehr als einen Haufen Steine vermachen. An bürgerlichen Massstäben gemessen ist er also erfolglos und beendet sein Leben in Armut und Schande. Die Anwesenden an seinem Begräbnis meinen: «Lassen ihn ston, wan er ist wunderlich gewesen in seinem Leben, wunderlich wil er auch sein in seinem Tod.» (H 95, S. 266) Diese bündige Formel charakterisiert Leben und Taten Eulenspiegels, wobei die Bezeichnung *wunderlich* der Vieldeutigkeit und Unbestimmbarkeit von Eulenspiegels Wesen gerecht wird. Wie der Ausdruck *Schalck* deutet *wunderlich* auf Eulenspiegels Aussenseiter- und Ausnahmeexistenz hin.¹⁵

Aus den über 90 Historien picke ich diejenigen heraus, in denen Eulenspiegel seinen Mitmenschen falsche Tatsachen vorgaukelt oder in denen sie ernsthaft zu Schaden kommen.

Ich fange mit den Schlägereien an, die Eulenspiegel sehr gerne anzettelt: Schon in jungen Jahren (H 4) bringt er dies zustande, indem er 120 linke Schuhe der Zuschauer sammelt und sie nachher vom hohen Seil hinabwirft. Ein anderes Mal (H 13) leitet Eulenspiegel ein Osterpiel, bei dem auch die gelehrte, einäugige Magd des Pfarrers als Engel im Grab mitmacht. Die Behinderung dieser Magd nutzt Eulenspiegel zu einem Streich und lehrt einen Bauer, der Maria spielt, die lateinischen Worte «Wir suchen ein alte einäugige Pfaffenhur.» (S. 40) Die Magd schlägt diesem aufs Auge, und eine wilde Schlägerei zwischen den Bauern (den drei Marien), dem Pfarrer (Christus) und der Magd bricht los.

Bei anderen Schalkheiten verletzt er seine Mitmenschen mutwillig: Eine Wirtin, die Eulenspiegel zwar nicht persönlich kennt (H 84), aber doch von ihm wissen will, dass er «ein böser Bub» (S. 242) sei, bestraft er, indem er sie frühmorgens aus dem Bett nimmt und sie mit blossen Hintern in die Herdglut setzt, so dass sie sich verbrennt. Auf diese Art soll sie es auch wirklich empfinden und auch mit Recht von ihm sagen können, dass er ein Schalk sei, womit er dem Sprichwort «Bosse und zornig Nachred bringen bösen Lon» (S. 241) zur Gültigkeit verhilft.

Eher unmotiviert verletzt er in H 32: Er entfernt zuerst drei Bretter von einem Steg über einen Fluss und macht darauf Wächter mit Fluchen und Lärm auf sich aufmerksam, die ihm auch prompt nachrennen. Eulenspiegel springt über die Lücke im Steg und lockt die Wächter, indem er sie auslacht – «Hoho, was bleiben ihr nun, ihr verzagten Bösswicht» (S. 96) – von der anderen Seite aus in die Falle. Ohne Böses zu denken, rennen ihm die Wächter nach und fallen hinein: «Also fiel einer ein Bein entzwei, der ander ein Arm, der drit ein Loch im Kopff, also das keiner on Schaden darvonkam.» (S. 96)

Recht ähnlich geht der Schalk in H 89 vor, als er – kurz vor seinem Tod in einem Kloster untergekommen – auf Weisung des Priors die Mönche zählen soll: Er nimmt mehrere Tritte aus einer Stiege, so dass der Prior hinunterstürzt und sich ein Bein bricht; die Mönche, die ihm zu Hilfe kommen wollen, fallen einer nach dem andern auch herunter. Auf diese Weise kann Eulenspiegel sie gut zählen – der Prior jedoch ist weniger begeistert: «Du hast gezalt als ein verheit Schalck, gang mir uss meinem Closter und louff zu dem Teüffel, war du wilt.» (S. 255)

Damit komme ich zu seinen Betrügereien: Ein harmloses Beispiel dafür ist H 36, wo Eulenspiegel einer Bäuerin ihren eigenen Hahn als Pfand für einen Korb Hühner gibt, oder die Ge-

¹⁴ Könnker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 110f., sowie Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 59.

¹⁵ Könnker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 112, 114 u. 116., sowie Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 60. Am ehesten lässt sich *wunderlich* übersetzen mit «anders als alle übrigen Menschen, ausserhalb der Norm stehend, jeder vernünftigen Berechenbarkeit entzogen, nicht einzuordnen in einen bestimmten Stand und auf keine typische Eigenschaft oder Verhaltensweise festlegbar» (Könnker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 116.)

schichte, in der Eulenspiegel einem einfältigen Bäuerlein ein grünes Tuch abluchst (H 68). Er behauptet nämlich, es sei blau, und die beiden setzen 20 Gulden auf die Farbe. Eulenspiegel ist aber ein Bündnis eingegangen mit einem losen Gesellen und einem *Schottepfaffen* (ein zum Landstreicher herabgesunkener Wanderprediger), mit deren Hilfe es ihm gelingt, den Bauern zu überreden; schliesslich geht das Tuch an den Schalk und seine Gesellen, und der Bauer muss in Eulenspiegels zerrissenem Rock weiterziehen. Den Ausschlag gibt der Pfaffe, zu dem der Bauer sagt: «Fürwar, Her, wan Ihr nit ein gewichter [geweihter] Priester wären, so meint ich, das Ihr lügen und alle drei Schälck wären.» (S. 199)

Eulenspiegel unternimmt Betrügereien, die in der zeitgenössischen <Polizei>-Literatur unterschiedlichen Gruppen von Bettlern und Landfahrern, Betrügern und *Statzinieren* (Reliquienhändler) vorgehalten werden. Eine der verbreiteten Bübereien, die ebenda als üble Schandtat beklagt und verurteilt wird, ist das Betrügen der Leute mit einer falschen Reliquie, wie es Eulenspiegel in H 31 praktiziert.¹⁶ Sich selbst gibt er als *Statzinierer* aus und einen gefundenen Totenkopf, den er in Silber fassen lässt, als das Haupt des irischen Heiligen Brandan. So will er für eine neue Kirche sammeln, dabei aber auf keinen Fall Geld von ehebrecherischen Frauen nehmen, diese würden von ihm «verschmpt» (S. 93). Ausgerechnet die geheimen Sünderrinnen mit dem übelsten Leumund in der Stadt reissen sich förmlich darum, dem Haupt des *Sant Brandonus* grosse Opfer zu spenden und wollen damit auch die Ersten am Altar sein. «Da nam er das Opffer von bössen und von guten und verschmacht nüt.» (S. 94) Jede glaubt, wer still stehe, sei nicht fromm, deshalb hat jede gut Acht auf die andern. Selbst wer kaum Geld hat, gibt einen goldenen oder silbernen Ring, und manche opfern gar zwei- oder dreimal, damit es auch ja alle sehen. Der Gipfel der Frechheit ist Eulenspiegels abschliessende Drohung mit dem Kirchenbann, die Anwesenden sollten von nun an jede Büberei vermeiden; ihn selbst halten die Leute überall für einen frommen Prediger, so gut kann er seine eigene Schurkerei verhehlen.

Auf raffinierte Weise entlarvt Eulenspiegel seine Mitmenschen, indem er ihre Fehler und Laster aufzeigt und berechnend ausnützt, als Dummköpfe, wie auch im folgenden Abenteuer, einer sehr schwankhaften Geschichte (H 38), in der er einem in seine Köchin vernarrten Pfarrer schlimm mitspielt: Dieser kann, wo Liebe und Eifersucht im Spiel sind, das Beichtgeheimnis beim besten Willen nicht wahren.¹⁷ Neben seiner schönen Magd hat er auch noch «ein klein süberlich wacker Pferd», das er ebenfalls liebt und nicht einmal dem Herzog geben will. Eulenspiegel hat von der Sache gehört und macht mit dem Herzog aus, dass er dessen wertvollen Rock bekomme, wenn er ihm das Pferd beschaffe. Der Pfarrer kennt Eulenspiegel gut und heisst ihn willkommen; nach drei Tagen täuscht der Schalk jedoch eine Krankheit vor, worauf der Pfarrer und seine Magd keinen Rat wissen. Bei der Beichte kriecht der Geistliche Eulenspiegel auf den Leim: Ganz kränklich meint der Schalk, eine Sünde könne er ihm nicht beichten, dafür brauche er einen anderen. Der Pfarrer hier würde sonst wütend, schliesslich gehe es auch um ihn selbst. Damit macht er diesen aber nur erst recht begierig, die Umstände zu erfahren. Als der Pfarrer dem Schalk verspricht, er wolle ihm seine Sünde vergeben und ihn deswegen nicht hassen, beichtet ihm Eulenspiegel, er habe fünfmal bei seiner Magd geschlafen. Der Geistliche absolviert ihn und ruft sofort die Magd zu sich: Diese streitet den Vorwurf natürlich ab, ihr Herr aber glaubt Eulenspiegels Beichte und schlägt sie «brun und bla» (S. 115). In der Nacht wird Eulenspiegel wieder gesund, der Pfarrer ist «so irr in seinem Sin» (S. 115), dass er kein Geld annehmen will und nur froh ist, dass Eulenspiegel davonwandert. Der aber droht ihm, die Verletzung des Beichtgeheimnisses dem Bischof zu melden, worauf der Pfarrer seine Wut sofort vergisst und ihn mit grossem Ernst bittet zu schweigen, es sei im Jähzorn gesche-

¹⁶ Röcke, S. 226f.

¹⁷ Wunderlich: Einleitung zu *Eulenspiegel-Interpretationen*, S. 10f., sowie Könneker: «Das Volksbuch von *Ulen-spiegel*», S. 120.

hen. Eulenspiegel will sich aber auch mit 20 Gulden Schweigegeld nicht besänftigen lassen, nur mit dem Pferd würde er sich zufriedengeben. Wohl oder übel muss der Pfarrer es Eulenspiegel überlassen; lieber hätte er ihm seine ganze Barschaft gegeben. «Und der Pfarrer betrüpte sich umb das Pferd und schlug die Magt offft ubel darumb, also das ihm die Magt entlieff. Da ward er ihr beide ledig.» (S. 116) Der Herzog aber freut sich so über die Geschichte, dass er Eulenspiegel neben dem Rock noch ein anderes Pferd gibt.

Um bei seinen Betrügereien ans Ziel zu kommen, schreckt Eulenspiegel auch nicht davor zurück, Kranke zu missbrauchen: In Nürnberg schlägt er grosse Hinweise an die Kirchtüren und ans Rathaus, er sei ein Arzt gegen alle Krankheiten (H 17). Der Spitalmeister, der froh wäre, seine vielen Kranken loszuwerden, fragt Eulenspiegel also, ob er ihnen helfen könne. Für 200 Gulden will Eulenspiegel sie aufstehen lassen, er geht zu jedem einzelnen Kranken und verkündet, er müsse den Kränksten unter ihnen verbrennen und den anderen als Pulver zu trinken geben. Er wolle dann rufen: «Welcher da nit kranck ist, der kum heruss!» (S. 53), das sollen sie nicht verschlafen, denn der Letzte werde verbrannt und zu Futter vermahlen. Als der Spruch gerufen wird, kommen wirklich alle aus dem Bett, selbst jene, die es zehn Jahre nicht verlassen haben. Da das Spital leer ist, bekommt Eulenspiegel seinen Lohn und reitet fort, bevor – nach drei Tagen – die Kranken, denen Eulenspiegel den Tod angedroht hat, wieder vor den Türen des Spitals stehen.

Später schafft es der Schalk, mit Hilfe von zwölf Blinden, die er in der Winterszeit auf der Wanderung antrifft, gleichzeitig einen Wirt und einen Pfarrer zu betrügen (H 71): Es ist «grausslichen kalt» (S. 206), also tut Eulenspiegel so, als gebe er den Blinden zwölf Gulden, und beschreibt ihnen ein Haus, wo sie überwintern können. Da Eulenspiegel auf einem Pferd sitzt, wähnen die Blinden, er sei «ein erlich man» (S. 206); sie danken ihm, und jeder von ihnen glaubt, ein anderer habe das Geld erhalten. Auch der gierige Wirt in der Herberge fragt nicht, welcher von ihnen das Geld habe, und lässt sie so lange speisen, wie er denkt, die zwölf Gulden würden reichen. Als der Schwindel schliesslich auffliegt, treibt der Wirt die Blinden nach reiflicher Überlegung – wenn er sie gehen lässt, so bezahlt niemand die Kosten, und wenn er sie bei sich behält, essen und trinken sie noch mehr und haben immer noch nichts, und er hat den doppelten Schaden – mit Schlägen nach hinten in den Schweinestall, schliesst sie darin ein und wirft ihnen Stroh und Heu vor.

Der Wirt klagt Eulenspiegel, der mittlerweile auch aufgetaucht ist, sein Malheur, worauf sich dieser bereit erklärt, ihm in der Stadt einen Bürgen zu suchen. Der Schalk geht zum Pfarrer, der Wirt sei vom bösen Geist besessen, er solle ihn doch austreiben. Dem Wirt aber macht er weis, der Pfarrer wolle die Bürgschaft übernehmen. Als der Geistliche der Frau des Wirts bezeugt, er könne ihrem Mann innerhalb von ein oder zwei Tagen helfen, lässt dieser die Blinden ziehen, und auch Eulenspiegel schleicht sich davon. Am dritten Tag möchte die Frau dann das Geld eintreiben, der Pfarrer aber erklärt ihr, das Verlangen nach Geld sei typisch für Besessene. Mit Spiess und Hellebarde bewaffnet läuft der erboste Wirt darauf zum Pfarrhof, der Pfarrer aber ruft seine Nachbarn zu Hilfe, ein Besessener wolle ihm an den Kragen. So können die beiden Parteien nur mit grosser Not voneinandergebracht werden; und solange die beiden leben, will der Wirt seine Kosten zurückerstattet haben und der Pfarrer ihm den bösen Geist austreiben.

An dieser Historie wird klar ersichtlich, dass Eulenspiegel ohne materielle Interessen in der Gesellschaft sein zerstörerisches Unwesen treibt; er verdient nichts daran, sondern verschafft den Blinden im Gegenteil noch eine warme Mahlzeit. Er ist zwar der schalkische Enkel des Pfaffen Âmis – jener Gestalt des Strickers, die ca. 300 Jahre früher ganz ähnliche Streiche verübt hat –, Eulenspiegel kommt es jedoch nicht mehr darauf an, sich seinen materiell abgesi-

cherten Platz in der Gesellschaft zu erkämpfen. War Âmis noch Protagonist von List und Betrug innerhalb einer halbwegs stabilen und intakten feudalen Gesellschaftsordnung, verkörpert Eulenspiegel von einer Aussenseiterposition aus Tücke und Bosheit in einer disharmonischen und in sich zerstrittenen ständisch-bürgerlichen Gesellschaftsordnung.¹⁸

Eulenspiegel geht es in erster Linie um den Schalksstreich, dessen Zweck nicht im Gelderwerb liegt. Zwar macht er auch – zum Teil erhebliche – Beute, aber das Streben nach Gewinn ist nicht das vorherrschende Motiv seiner Handlungen. Dass ihm seine Streiche etwas einbringen, ergibt sich oft nur zufällig und nebenbei, er geht auch selten sorgfältig planend vor, sondern handelt spontan aus dem Augenblick heraus. Häufig erhält er nicht mehr als ein neues Kleid oder eine freie Mahlzeit und geht nicht selten sogar ganz leer aus. Wiederholt wird er von erbosten Handwerksmeistern ohne Lohn vor die Tür gesetzt, einige Male sogar mitten im Winter in Hunger und Kälte hinausgejagt, oder er kann sich nur durch rasche Flucht vor den Verfolgern retten. Alles in allem fallen denn auch nur verhältnismässig wenige Schwänke Eulenspiegels unter die Kategorie <Betrug>.¹⁹

Sein Motiv ist der Drang, um jeden Preis aufzutumpfen; seine *Schalckheit* ist etwas wie ein innerer, angeborener Zwang, immer und überall dasjenige zu tun, was von den Mitmenschen nicht für möglich gehalten wird, sei es aufgrund der Gewohnheit, der Konvention, der Sitte oder der allgemein geltenden gesellschaftlichen und moralischen Normen. Um diesen Überraschungseffekt zu erzielen, der ihn auch für die Unbill, die er erleiden muss, entschädigt, scheut Eulenspiegel, «der sich allzeit mer fleiss, sein Arbeit widerwärtig zu thun dann recht» (H 62, S. 176), weder Mühe noch persönlichen Einsatz. Aus allfälligen Niederlagen zieht Eulenspiegel auch nie eine Lehre, sondern stürzt sich immer von Neuem mit ungeheurem Eifer und teilweise sogar erheblichem Arbeitsaufwand in das Unternehmen, den arglosen Meistern das Wort im Mund zu verdrehen, sie masslos zu verblüffen oder zu erzürnen. In geistiger Hinsicht geht Eulenspiegel aus all seinen Abenteuern als Sieger hervor, dank der Überlegenheit seines Witzes, seines Einfallsreichtums oder auch nur, weil er unbedenklicher und skrupelloser ist in der Wahl seiner Mittel.²⁰

So müssen bei seinen Streichen oft auch Tiere daran glauben, wie z. B. in H 8, wo er wegen einer Wette Hühner in Max-und-Moritz-Manier zusammenbindet, so dass diese sich gegenseitig erwürgen. Auch Hunde müssen ihr Leben lassen: In H 82 geht es dem Schosshund einer Wirtin an den Kragen, der bei Eulenspiegel mitisst und -trinkt. Eulenspiegel fragt die Wirtin, ob alle Gäste zahlen müssten, was diese bejaht. Also bezahlt Eulenspiegel nur die Hälfte und zieht dem Hund das Fell ab, um es der Frau als Pfand zu zahlen.

In H 47 will er einem Brauer einen Streich spielen: «Gat die Magt auch hinweg, so hast du einer Schalckheit Macht. Waz wilt du nun disem Bruwer für ein Schalckheit thun?» (S. 138) Eulenspiegel soll den Hopfen kochen – des Brauers Hund heisst zufälligerweise Hopff, also wirft er ihn schnurstracks ins heisse Wasser und lässt ihn versieden: Haut und Haar und das Fleisch fallen ihm von den Beinen ab, und die Magd kann nur noch sein Gerippe herausfischen.

Indem er den Hund verbrüht, produziert Eulenspiegel ein *Corpus Delicti*, um den Meister der Unehrlichkeit zu bezichtigen und damit dessen Stellung in der Zunft in Frage stellen zu können. In dem Kampf zwischen Meister und Knecht – im *Ulenspiegel* ist jeglicher Respekt zwischen ihnen verloren gegangen – ist Rücksichtnahme nicht mehr gefragt: Eulenspiegel zerstört die Werkzeuge, die Waren oder – genauso schlimm – den guten Ruf des Meisters. Jedes Mittel ist recht, auch die trügerische Unterstellung (schliesslich hat Eulenspiegel selbst

¹⁸ Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 44.

¹⁹ Köneker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 112.

²⁰ Köneker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 112f. u. 118.

den Hund getötet) und die Existenzvernichtung des Gegners. Damit stellt Eulenspiegel aber auch destruktiv das Ziel zünftlerischer Organisation auf den Kopf.²¹

Immer wenn Eulenspiegel auf Handwerksmeister trifft, läuft die Handlung nach dem gleichen Grundmuster ab. Eulenspiegel schlüpft in die Rolle eines zünftigen Gesellen und verstellt sich – sogar als Hungerleider –, um sich bei einem Handwerksmeister verdingen zu können. Dies alles nur zu dem einen Zweck, dem Meister mit Hilfe eines üblen Streichs Schaden zuzufügen. Immer wird Eulenspiegel als Zünftiger des jeweiligen Handwerks aufgenommen. Die Meister sind immer von der gleichen Art: Sie neigen dazu, ihre Gesellen über Gebühr auszunützen, und sind ausserdem aufbrausend, geizig, faul, herrisch, verschlagen, schadenfroh, harteherzig, gewinnsüchtig, unbelehrbar. In schwanktypischer Konstellation treten sie als scheinbar Überlegene auf, über die am Ende der sozial Tieferstehende und scheinbar Unterlegene dank seines Intellekts triumphiert.²²

Ein weiteres Beispiel dafür, wie Eulenspiegel mit Handwerksmeistern umgeht, ist die Geschichte mit dem Schuhmacher, dem er schon früher übel mitgespielt hat (H 43) und der also gewarnt sein sollte: Der Schalk bietet ihm ein grosses Geschäft an, um ihn für den Schaden zu entschädigen (H 46). Von Schindern bekommt Eulenspiegel zwölf Tonnen Kot, der in der Kälte bald gefroren ist; eine Hälfte bedeckt er mit Talg, die andere mit Schmalz, und der Schuster bezahlt ihm 12 Gulden dafür. Damit hat er wieder den doppelten Schaden: Sein Geld ist weg, und er muss den Dreck auf der «Schelmengrub» (S. 136) entsorgen.

Damit bin ich bei einem anderen wichtigen Motiv des Volksbuches angelangt, beim Kot: Wenn es gilt, über seine Gegner zu triumphieren, setzt Eulenspiegel unbedenklich auch seine Exkremente ein und schreckt vor keiner noch so schockierenden Unflätigkeit zurück.²³

Schon sein Name «Ulenspiegel» weist auf den Analbereich hin²⁴, und so spielt dieser auch in der Körpersprache Eulenspiegels eine zentrale Rolle. Der Schalk drückt Verachtung und Strafe durch skatologisch-fäkalische Gestik aus: Im buchstäblichen und übertragenen Sinne «verarscht» und «bescheisst» Eulenspiegel die Leute jeden Standes, d. h. er hält sie zum Narren und betrügt sie aus Lust am Betrug, und – wie oben gezeigt – keineswegs aus Gewinn sucht.²⁵

Eulenspiegel hat immer das letzte Wort, dieses ist allerdings oft eine Handlung, und diese Handlung wiederum riecht oft übel: Wer sein Sprechen und Handeln nicht versteht, wer ihn nicht achtet oder ihm nicht zu essen oder trinken geben will, dem setzt er als Zeichen der Negation einen Haufen.²⁶

Mit Kot lässt sich auch betrügen, wie H 35 zeigt: Als Eulenspiegel nicht weiss, was er sich zu essen kaufen soll, hält er – schön verpackt – seinen Kot in Form von Kügelchen feil. Vorbeikommenden Juden erzählt er, es handle sich um Prophetenbeeren, d. h. um Pillen, die die Gabe der Weissagung verleihen sollen: Wenn sie sie in den Mund steckten und danach in die Nasen,

²¹ Röcke, S. 233f. In den Historien 19, 20, 40, 43, 48, 54, 56, 62, 74 etc. zerstört Eulenspiegel als neuer Knecht den Handwerksmeistern ihren Rohstoff.

²² Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 68f., sowie Könniker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 124.

²³ Könniker: Vorwort zu Dedekind: *Grobianus – de morum simplicitate*, S. XII. Weiter schreibt Könniker: «Tatsächlich ist, durchmustert man die deutsche Literatur daraufhin, die Vorliebe für das Drastische und Unflätige, für alles, was mit Nahrungsaufnahme und Verdauung, insbesondere dem Bereich der Latrine zusammenhängt, in Thematik und Wortwahl in keiner anderen Epoche so ausgeprägt wie im 16. Jahrhundert.»

²⁴ Wunderlich (*Till Eulenspiegel*, S. 51) führt hierzu aus: ««ulen» heisst [niederdeutsch] so viel wie fegen, reinigen; «ul» bezeichnet einen borstigen Handfeger. In der Jägersprache bezieht sich «speigel» auf das Hinterteil des Rotwildes; in Norddeutschland ist «speigel» auch als Ausdruck für den menschlichen Hintern geläufig. Ulenspiegel, eine Berlichingen-Aufforderung.»

²⁵ Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 51–53.

²⁶ Rusterholz: «Till Eulenspiegel als Sprachkritiker», S. 246.

würden sie von Stund an wahrsagen. Da die Juden unbedingt erfahren wollen, wann ihr Messias komme, kaufen sie sie ihm für 100 Gulden pro Stück ab. Aber selbst diesen Gewinn verprasst Eulenspiegel sofort, ohne an seine künftige Existenzsicherung zu denken. Er bleibt, was er war, ein «parasitärer Habenichts».²⁷

Eher unmotiviert dagegen scheint folgende Geschichte: Einem hilfsbereiten alten Bauern, der Eulenspiegel – mit einem Riesenkater liegt er sterbenselend unter einem Baum vor den Stadt – auf seinem Wagen mitnimmt (H 88), dankt er damit, dass er ihm seine Pflaumen vollscheisst. In der Stadt angekommen bezeichnet der verkleidete Eulenspiegel den Bauern auch noch als Schalk und meint, die Pflaumen seien beschissen. Der Bauer kann seine Pflaumen also nirgends verkaufen und muss sie wegwerfen.

Noch mehr unappetitliche Geschichten: In Bremen gibt es immer wieder Gelage, die Zechgesellen nacheinander ausrichten müssen (H 72); an der Speisegemeinschaft teilzunehmen, ist die Pflicht eines jeden Gildegenossen, und lediglich besondere Gründe können ein Fernbleiben oder Verschwinden vom Festmahl entschuldigen. Diesen Zwang nutzt Eulenspiegel zum eigenen Vorteil: Er lässt Butter aus seinem Hintern auf den Braten tropfen und beschmutzt ihn damit scheinbar; seinen Gästen vergeht darob jedoch der Appetit, und sie beenden das Festmahl, bevor es begonnen hat. Die Ürte müssen sie allerdings bezahlen: Indem er seine Gäste einlädt und ihnen auch einen Braten vorsetzt, folgt Eulenspiegel formal zwar den Regeln der Speisegemeinschaft, durch seinen Streich macht er sie aber auch zunichte.²⁸

Ein anderes Mal treibt Eulenspiegel eine Festgesellschaft durch übelsten Kotgestank auseinander (H 77). Der Grund: Er will sich an seinem Wirt rächen, der ihn «für ein Gouckler und Spilman» (S. 222) hält und ihn deshalb nicht an ein Gelage einlädt. Eulenspiegel ärgert dies, und er will dem Wirt «Goucklerei beweisen» (S. 222). Also bohrt er ein Loch durch die Wand, das sein Zimmer mit dem Esssaal verbindet, steckt Kot in einen Blasbalg und leitet den Gestank zu der Festgesellschaft. Jeder der Gäste verdächtigt den andern als Ursprung des üblen Geruchs; sie finden die wahre Ursache des Gestanks jedoch nicht, halten es aber im Esssaal kaum mehr aus und gehen unverrichteter Dinge nach Hause.²⁹

Auch in H 37 rächt sich Eulenspiegel. Diesmal will er seinen Bekannten, einen Pfarrer, bestrafen, der ihm hinterrücks eine Wurst weggegessen hat; also tischt er ihm zwei Würste auf, die aus einer halbverwesten Sau zubereitet sind. Der Pfarrer hat ja verlangt, Eulenspiegel solle zwei Würste bringen, «daz uns die Mülér schmutzig werden» (S. 110), und so geschieht es denn auch: Des Pfarrers und der Haushälterin Münder schäumen – wobei sich schön Eulenspiegels Wortwitz, seine Kunst des Wörtlichnehmens zeigt. Eulenspiegels Kommentar: «Hond Ihr nun die guten unnd die ersten Würst gefressen, also essent die bössen auch hindennach!» (S. 112)

Es ist nicht allein blosser Lust an der Bosheit und am Schaden, den er seinen Opfern zufügen kann, die Eulenspiegel zu seinen Bescheissaktionen veranlasst. Mit Gestank und Kot reagiert Eulenspiegel auf die Laster und Schwächen einer Welt, die diese zynische Behandlung selbst heraufbeschwört.³⁰

²⁷ Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 55. Wunderlich zitiert: Virmond, Wolfgang: *Eulenspiegel und seine Interpretationen*. Facetiae 2. Berlin, 1981, S. 35.

²⁸ Röcke, S. 230.

²⁹ Röcke, S. 230.

³⁰ Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 54. Während Eulenspiegel an seinen körperlichen Ausscheidungen eine rechte Freude zu haben scheint, ist er doch auf sexuellem Gebiet sehr zurückhaltend, ja geradezu prüde zu nennen. Die grobianische Literatur des 16. Jahrhunderts – zu der auch *Ulenspiegel* gezählt werden kann – ist insgesamt zwar schmutzig, unappetitlich, fäkalisch, aber nur selten in spezifischem Sinne obszön. Das ist umso bemerkenswerter, als das Obszöne in der Darstellung sexueller Vorgänge und Verhaltensweisen in der deutschen Literatur des 15. Jahrhunderts eine erhebliche Rolle gespielt und bestimmte Gattungen wie den Schwank

Oft werden Eulenspiegels Streiche als Racheakte gesehen und aus dem sozialen Gegensatz zwischen Bürgern und Bauern erklärt. Der Schalk treibt sich jedoch in allen Klassen herum und wählt sich seine Opfer aus sämtlichen Ständen und Schichten: Er spielt gleichermassen den Reichen wie den Armen mit, den Mächtigen und Unterdrückten.³¹ Er ist weder eindeutig positiv noch eindeutig negativ gezeichnet, er ist in dem, was er tut, weder gut noch böse, nützlich oder schädlich, er ist das eine ebenso wie das andere, je nach Situation und Gelegenheit. Er ist nicht ironisch und auch kein Freiheitsheld, er geht keine Bindungen ein, sondern fügt sich in Zwänge, aber so dass er das Zwanghafte der Zwänge sichtbar macht.³²

Inmitten der nach strengen Regeln lebenden bürgerlichen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts, die jedem Stand, jeder Altersklasse und jedem Berufszweig ein bestimmtes Verhalten vorschreibt, den Menschen den Charakter des Typenhaften aufprägt und die einzelnen Lebensformen nach vorgegebenen Mustern ausrichtet, verkörpert der Schalk Eulenspiegel die Idee des Einmaligen, Besonderen und Unverwechselbaren, kurz die Idee der Individualität. Und so beruht auch Eulenspiegels Überlegenheit in seinen Schwänken darauf, dass er als Einziger das Leben nimmt, wie es ist, und als Einziger wagt, er selbst zu sein: Er muss seine wahre Natur nicht bemänteln und kann dies gegen seine Mitmenschen ausspielen. Seine Opfer werden sich in ihrem Unbehagen der Tatsache bewusst, dass die Welt, die sie sich mühsam zurechtgezimmert haben, Risse und Sprünge aufweist und ins Wanken gerät, sobald sich einer ihren Gesetzen nicht mehr verpflichtet fühlt. Mitten unter den anderen Menschen, die sich in festen Bahnen bewegen, führt er ein völlig ungebundenes Leben ohne Schranken und Rücksichten, das sich selbst Gesetz ist und daher ständig mit den Gesetznormen, die das Leben seiner Zeitgenossen bestimmen, in Konflikt gerät.³³

Die Methoden, derer sich Eulenspiegel bedient, wechseln ständig, die Wirkung, die er erzielt, bleibt aber die gleiche: Wo er auch immer gewesen ist, lässt er aufgeschreckte, verstörte oder zumindest verblüffte Menschen zurück, denen er umso mehr in Erinnerung bleibt, je undurchsichtiger und unbegreiflicher ihnen sein Tun erscheint. Sie beginnen das naive Vertrauen in die Gültigkeit ihrer Weltsicht und Lebensgewohnheiten zu verlieren, sie werden misstrauisch und betrachten von nun an das Selbstverständliche nicht mehr als selbstverständlich und umgekehrt. Plötzlich finden sie sich in der vertrauten und wohleingerichteten Ordnungswelt nicht mehr zurecht und sehen diese in einem neuen, seltsam verfremdeten Licht. Denn Eulenspiegels Weisheiten, aus denen stets der Geist des Widerspruchs spricht, klären nicht, sie verwirren, sie bringen nicht Ordnung in das Leben der Bürgerschaft, sondern verrätseln es, sie stiften keinen Sinn, an den man sich klammern kann, sondern decken die Unstimmigkeiten auf, und statt das Echte und Unverrückbare den Menschen vor Augen zu führen, macht Eulenspiegel sie lediglich mit den Fallstricken des Daseins bekannt.³⁴

und das Fastnachtsspiel fast völlig beherrscht hat. (Könneker: Vorwort zu Dedekind: *Grobianus – de morum simplicitate*, S. XV.)

³¹ Wunderlich: Einleitung zu *Eulenspiegel-Interpretationen*, S. 13, sowie Könneker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 115. Wunderlich (*Till Eulenspiegel*, S. 54) führt aus: «Die Bosheit des Schalks wird zur Strafaktion und zum Rachefeldzug gegen scheinheilige und unziemliche Pfaffen (H. 12), dünnköpfige Doktoren (H. 15), Leichtgläubige [sic] Wirtinnen (H. 16), wundergläubige Juden (H. 35), dumme und einfältige Handwerksmeister (H. 46 u. 52), misstrauische Kaufleute (H. 72), anmassende Reiche (H. 77), grobe Wirte (H. 79), unreinliche Kinder (H. 81), klatschsüchtige Wirtinnen (H. 84), bössartige Apotheker (H. 90) und habgierige Pfaffen (H. 92).»

³² Könneker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 114., sowie Heinrich: «Exkurs über Eulenspiegel als Maieutiker», S. 98.

³³ Könneker: *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus*, S. 367f., sowie «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 117 u. 121.

³⁴ Könneker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 117 u. 125, sowie *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus*, S. 368f.

Eulenspiegel ist ein Geist, der stets verneint, der Chaos in die Ordnungen bringt, sich dabei aber weder himmlischen noch höllischen Geistern verschreibt, sondern nur sich und seinem Witz vertraut. Er wird aus diese Art in sozialer, wirtschaftlicher und mentaler Hinsicht zum Aussenseiter: Er lernt kein Handwerk, und nicht geregelte Arbeit ernährt ihn, sondern das Leben von der Hand in den Mund. Von sich selbst sagt er, er sei «ein fauler starcker Schelm, der nit gern werckt» und sich «leichtlich ernären» möchte (H 35, S. 105).³⁵

Als Aussenseiter und Aussteiger, als Gaukler und Landstreicher stellt er aber eine grosse Gefahr dar, die härteste Verfolgung rechtfertigt: Wer nicht integriert ist, gilt als Feind der Gesellschaft, als potentieller Rebell, als Schelm, der aufs Rad oder an den Galgen gehört.³⁶

Die Kunst der Verkleidung und die Fähigkeit, – ohne je eine Ausbildung erhalten zu haben – gleichzeitig in allen Ständen und Lebensbereichen zu Hause zu sein, kennzeichnen Eulenspiegels Wesen. Sein eigentliches Lebenselement ist das ruhelose Wandern ohne erkennbaren Zweck oder ein bestimmtes Ziel. Als Charakter ist er ein Proteus, der sich ständig wandelt, als sozialem Typus haftet ihm aber etwas Anarchisches an.³⁷

Da er nirgends und überall zugleich sein kann und stets unversehens in eine festgefügte Welt einbricht, um deren Bewohner mit seinen Streichen aus ihrem gemächlichen Dasein zu reissen, nimmt er fast die Züge eines Elementargeistes an. So vertreiben ihn seine Lehrherren auch als verstockten Bösewicht und bekreuzigen sich hinter ihm, sobald sie erkennen, dass der Gaukler Eulenspiegel war.³⁸

Der eigentliche Zweck von Eulenspiegels Schwänken scheint die Absicht, in verschiedenen Rollen, Positionen, Berufen, Masken aufzustören, zu verwirren und verblüffen, mit überlegener List und gemeinem Betrug Zwietracht zu säen, auf gerissene Weise Konventionen des Denkens und Handelns zu unterlaufen, traditionelle Normen und Werte ad absurdum zu führen, die alte ständische – und besonders die zünftische – Ordnung zu zerstören, in der Skrupellosigkeit und Eigennutz regieren. Seine Streiche sind zwar in erster Linie Selbstzweck, entlarven aber doch die Welt als Umwelt. Er ist ein Zyniker, boshaft, geistreich und verschlagen; aber er ist kein Verräter, denn er verrät nicht die Menschen, sondern nur das Selbstzerstörerische ihres Tuns.³⁹

³⁵ Rusterholz: «Till Eulenspiegel als Sprachkritiker», S. 247, sowie Röcke, S. 216.

³⁶ Röcke, S. 225. Vgl. z. B. Historien 25 und 58, wo Eulenspiegel gehängt werden soll.

³⁷ Könniker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 117.

³⁸ Könniker: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*», S. 118, sowie Heinrich, S. 101f.

³⁹ Wunderlich: *Till Eulenspiegel*, S. 59, sowie Heinrich, S. 105.

5.8 Der Hellebardier in Grimmelshausens *Das wunderbarliche Vogelnest I*

Das wunderbarliche Vogelnest stammt von der Leierin¹ aus Grimmelshausens *Springinsfeld* (XXIV. Kapitel); wer immer es aufsetzt, wird sofort unsichtbar. Alle Figuren, die mit dem magischen Requisit in Berührung kommen, stehen an einem Scheideweg: Sie müssen sich – schliesslich ist das Vogelnest ein Instrument der Erkenntnis – zwischen Gut und Böse entscheiden.² Das Zaubermittel macht also gottähnlich und wirkt in Menschenhand mit dämonischer Kraft auf den Träger zurück: Falls er sich nicht vorher auf Gott zurückbesinnt, reisst es ihn in den Abgrund.³

Der Held und Ich-Erzähler im ersten Teil der Geschichte ist ein junger Hellebardier, der laut Scholte als Unsichtbarer absichtlich namenlos bleibe, da er an erster Stelle Mensch sei und menschliches Gewissen vertrete⁴. Er erkennt die sozialen und sittlichen Missstände und damit «stärker als jedes andere simplicianische Ich vor ihm den Wahn der Welt»⁵, verhalten sich doch die Leute im ganzen Buch so, als wäre Gott abwesend. Er will die verdrehte Welt ein wenig zurechtrücken, warnen, ins Gewissen reden, auch belohnen und bestrafen, was ihm des Lohnes oder der Strafe wert erscheint⁶. Dabei ist er sehr vorsichtig, will nicht bemerkt werden und legt damit – bis zum Schluss – das Vogelnest nie ab. Vor allem will der Hellebardier aber immer essen und trinken und erzählt, dass er in der Heimat «starker Michel» (286)⁷ genannt wurde; selbst bezeichnet er sich «als ein ungelernter Idiot» (312). Das ganze erste Buch ist eigentlich ein *road novel*: Der Held wandert (mit verschiedenen «Partnern», die von seiner Anwesenheit – schliesslich bleibt er fortwährend unsichtbar – nichts ahnen) immer von einem Ort zum andern, er bleibt nirgendwo lange, ständig wechseln die Schauplätze. Dies steht ganz im Gegensatz zum zweiten Buch, das zum grössten Teil im Dorf des Kaufmanns und in Amsterdam spielt.

Der Hellebardier gibt – als eine Art deutscher Robin Hood – den Armen, was er bei den Reichen an Geld und Esswaren geholt hat. Normalerweise beschränkt sich seine Diebszunft auf Mundraub, was er sich als rechtschaffener Mensch wenigstens noch halbwegs zugestehen kann.⁸ Er ist ein Moralist, entsetzt über die Sitten der Welt (Habgier, Geiz, Fresssucht etc. oder über faule Bettler), und will sich auch oft an Fehlbaren rächen: So regt er sich über einen Calvinisten auf, der Maria, Mutter Gottes nicht ehrt, und schlägt ihm vier Zähne aus, oder er peitscht den Hintern und die Schenkel einer Bäuerin mit Brennesseln und kotzt sie an, da sie Käse bepisst hat, bevor er ihn gegessen hat. Auch bestraft er einen Pfarrer, der sich mit Lügen

¹ «Leierin: Musikantin, die eine Leier (Drehorgel) spielt. Die Leierin hatte sich nach dem Fund des unsichtbar machenden Vogelnestes von Springinsfeld getrennt, war auf schlechte Bahnen geraten und hatte, als sie von einem Liebhaber verraten wurde, den Tod gefunden. Ihr Körper war als der einer Zauberin verbrannt worden.» (Steiner: Anmerkungen zu *Das wunderbarliche Vogelnest*, S. 345.)

² Hesselmann: *Gaukelpredigt*, S. 323. Hesselmann verweist ausserdem auf den Fundort des Vogelnestes, die Zwickgabel eines Baumes, als Symbol für diesen Scheideweg.

³ Scholte: «Der Sinn des Wunderbarlichen Vogelnestes», S. 141.

⁴ Scholte, S. 145.

⁵ Weydt: *Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen*, S. 91. Vgl. auch Hesselmann, S. 330, sowie Meid, S. 166.

⁶ Steiner: Nachwort zu Grimmelshausen: *Das wunderbarliche Vogelnest*, S. 335.

⁷ Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Grimmelshausen: *Das wunderbarliche Vogelnest I*. In: *Grimmelshausens Werke in vier Bänden. Band 3*. Ausgewählt und eingeleitet von Siegfried Streller. Berlin und Weimar: Aufbau, 1964. S. 259–394.

⁸ «Und da ich von meinem Wildbret zehrte, erinnert ich mich mit schweren Gedanken, dass ich solches auch gestohlen; und wann ichs eben nicht aus einem Ort des Überflusses, gleichsam wie aus dem Cornu Copiä [Füllhorn] genommen, so hätte ich dieselbe Nacht gar nicht gegessen.» (340)

an ein Weib heranmacht, indem er ihn kurzerhand auf den Mist wirft⁹ (worauf ihm aber von Geistern selbst übel mitgespielt wird). Auf sexuelle Keuschheit, d. h. dass ja nicht der Wollust gefrönt werde, achtet er allgemein genau: So stört und vertreibt er mit seinem Lachen – eher ungewollt – zwei Liebende, und ein Pärchen, das Ehebruch begehen will, entfernt er ziemlich rüde voneinander; auf der anderen Seite schwängert er jedoch in betrunkenem Zustand selbst eine Jungfer.

Der Hellebardier erscheint auch als Schutzengel: Zwei Räuber, die sich an wehrlosen Studenten vergreifen wollen, verdrischt er zunächst¹⁰; als er sie wiedersieht, wie sie einen reichen Mann ausrauben wollen und gegebenenfalls auch vor Mord nicht zurückschrecken würden, wirft er sie nacheinander die Treppe hinunter. Da sich einer dabei das Bein und das Genick bricht, so dass er vom andern kaltblütig getötet wird, kann der Hellebardier vor schlechtem Gewissen nicht schlafen, «dass ich ein Ursach gewesen, dass ein Mensch ohne Bereuung seiner Sünden sterben und also besorglich in die ewige Verdammnis gehen müssen» (336).

Seines Lebens als Unsichtbarer will er auch sonst nicht ganz froh werden. Es wird ihm bald langweilig, da er so anderen Leuten nur *zuhören* kann und sonst ausserstande ist, überhaupt mit ihnen zu kommunizieren. Zweimal erschreckt er mit seiner Unsichtbarkeit Menschen fast zu Tode: zuerst durch den Umstand, dass seine Reflektion im Spiegel oder im Wasser gesehen werden kann, eine Frau, die sich vor dem Spiegel am Zurechtmachen ist, und dann einen armen Sünder, den er im Wald anruft, um ihn zu bekehren, den dies jedoch so schockiert, dass er sich gleich umbringen will. Beide Male plagt ihn das schlechte Gewissen; beim ersten Mal, dass er «so eine schöne und vornehme Dame in Leib- und Lebensgefahr gebracht» (318) habe, nach dem zweiten Mal will er fortan gar überhaupt nicht mehr sündigen und erkennt sein gottähnliches Auftreten als Vermessenheit.¹¹ Er beginnt auch immer mehr an der Wirkung zu zweifeln, wenn er gottvergessene Begebenheiten gebührend bestrafen will: «[...] was wird dann deine hinflüchtige Stimme bei ihnen auszurichten vermögen, die sie zwar erschrecken, aber nicht bessern möchte, weil sie dieselbe ebensobald und vielleicht ehender für den Laut eines teuflischen Gespenstes als vor ein treuherzige Abwarnung halten und aufnehmen dürfen?» (369) Seine Gewissensbisse werden immer schlimmer, und er findet bald seine ganze Lebensweise verdammenswert. Auch hat er Angst davor, als Zauberer angesehen zu werden und dann dasselbe Ende zu nehmen wie die Leierin, die hingerichtet wurde. Aus diesem Grund gibt er auch den Plan auf, einen polnischen Juden zu bestehlen, «sintemal das siebente Gebot ohne einige Bedingung das Stehlen verbeut und einer zum Dieb wird, er stehle gleich einem Juden oder Christen» (364).¹²

Der Hellebardier nennt sich schliesslich selbst ein «vermummtes Ungeheur» (379), muss darüber weinen und seine ganze Nichtigkeit wird ihm bewusst. Als er dann von hundert Bienenstichen gepeinigt wird, glaubt er, diese seien die Strafe Gottes. Er will «hinfort Gott vor

⁹ «Als ich aber das Weib in Gefahr sahe, ihre Ehr zu verlieren, wie es sich dann allbereit beiderseits gar artlich darzu schickte, daurete mich ihre Unschuld, und dass sie durch solche Falschheit von demjenigen in die Verdammnis gestürzt werden sollte, dessen Beruf war, ihr durch die Wahrheit den Weg zum ewigen Leben zu weisen. Derowegen als er jetzt in England zu fahren vermeinte, ergriffe ich ihn in der Mitten und nahm ihn untern Arm wie eine Feder (dann er war gar leicht, wie aus seinem Diskurs zu vermerken) und fuhr mit ihm zur Stubtür hinaus in Hof, allwo ich ihn in seiner eignen Mistlachen herumsudelte, dass er so schmierig davon aussahe wie ein Kalbsfuss, den man baden will. Hernach schleifte ich ihn auf den Mist, dass er sich wieder ein wenig erholen und die Kleidung vertriefen [abtropfen] möchte.» (300f.)

¹⁰ Laut Hesselmann (S. 342) verkörpert er hier, indem er die Studenten vor den Räubern, die den Teufel repräsentieren, schützt und sie vor dem Tod bewahrt, die göttliche Allmacht und Gnade.

¹¹ ««Wer bist du?» sagte ich zu mir, «der du in diesem Sündenschlamm steckest bis über die Ohren und willst andern den Weg zum Himmel weisen? [...]» (378) Vgl. Hesselmann, S. 328, sowie Meid: *Grimmelshausen*, S. 167.

¹² Schon früher bemerkte er, «dass ich selbst ein ärgerer Mauskopf war als die Bettler, sintemal ich damals vorhatte, vermittels meines Vogelnestes andere ehrliche Leute unsichtbarerweise zu bestehlen und mich selbst zu bereichern.» (279f.)

Augen haben, mich bessern, frommlich leben und zu Haus meinen Handel und Wandel dergestalt anstellen [...], dass ich das ewig Leben darbei erwerben möchte» (370). Zum Schluss wähnt er das Vogelnest als Herd allen Unglücks und zerreisst es (obwohl ihm bewusst ist, dass er es teuer verkaufen könnte oder es ihm selbst auch noch von Nutzen wäre) in über tausend Stücke, da es erstens in falschen Händen grosses Unglück verursachen könnte und er es zweitens nicht über Gott stellen will.

Mit dem Schatz der Leierin, den er in einem Baum findet, hat der Hellebardier vor, das von ihm geschändete Mädchen zu erfreuen und in Ehren zu halten. Er, der immer pfadfinderhaft hilfsbereit und gerecht geblieben ist, erreicht am Ende somit eine gewisse Reife.¹³ Auf den rechten Pfad der Tugend hat ihn wohl jener keusche Bauernjunge gebracht – eine Schlüssel-szene! –, der einem Mädchen, das meint, es könne sie doch niemand sehen, entgegnet:

«Du leichtfertiger Schleppsack, siehet es dann Gott nicht? Gott siehets und wird dardurch erzürnet; die Engel sehens und werden dardurch betrübet; der Teufel siehets und wirds am letzten Gericht anklagen. Wann es aber nur Menschen sehen, so wäre es nur um die zeitliche Schand zu tun, welche du mehr scheuest als die ewige Verdammnis.» (361)

Der Hellebardier prägt sich diesen Spruch quasi als Lebensmotto ein, denn er erkennt selbst, dass ihn seine Unsichtbarkeit nicht vor Gottes Allwissenheit schützt und von der Verantwortung für sein Handeln befreit.¹⁴

¹³ Steiner, S. 337. Als weitere sympathische Züge des Hellebardiers führt Steiner dessen Begeisterung für eine lustige Landschaft an, für blumengeschmückte Gärten und geschmackvoll eingerichtete Häuser und auf seine Fähigkeit, durch die Betrachtung der Natur Erkenntnisse zu gewinnen.

¹⁴ Meid, S. 166.

5.9 Der Kaufmann in Grimmelshausens *Des wunderbarlichen Vogelnests zweiter Teil*

Der zweite Teil des *Vogelnests* knüpft zwar direkt an den ersten an, ist aber «in allem das Gegenstück zum ersten Teil»¹. Nicht nur gibt es hier keine «tagebuchartigen Schilderungen der Begebenheiten»², sondern einen richtigen Roman, auch der Held ist ganz anders beschaffen. Nicht umsonst gibt es in der Vorrede eine Warnung «vor der Kund- und Gemeinschaft mit dem bösen Geist» (9)³. Der Kaufmann, ein junger reicher Bürger, benutzt das Vogelnest (nun wirklich in falschen Händen, siehe oben) lediglich dazu, seine Gelüste zu befriedigen, sich Geld zu verschaffen, und er nimmt selbst kriegerische Ereignisse als Chance für seine Karriere und zu seiner Bereicherung wahr. Konsequenter verfolgt er seine sündhaften Absichten, die entlarvende und erkennende Funktion des *Vogelnests* ist jetzt ganz abgedrängt. Für den Kaufmann stehen Gelderwerb und Sinnengenuss im Vordergrund des Lebens, «Kunstgriffe» und allerlei Zaubereien bringen ihn weiter, und um Schätze zu häufen, verbündet er sich sogar mit dem Teufel.⁴

Die Leierin hat dem Kaufmann einen grossen Teil seines Geldes gestohlen. Am Anfang fühlt er sich, der den Mammon mehr als Gott liebt, wegen dieses Diebstahls niedergeschlagen und gedemütigt: Wie ein unglücklich Verliebter wird er «am Leib mager, am Verstand untüchtig und stumpf, von Kräften schwach, von Farb bleich, von Humeur melancholisch» (20)⁵. Mit Hilfe eines Zauberers kommt er an Teile des *Vogelnests*, die in einem Ameisenhaufen liegen und ihre Wirkung nicht verloren haben, und packt sie in ein Nastüchlein. Später steckt er das Ganze geschickterweise manchmal in eine Satteltasche und kann so das Nastüchlein immer mit sich tragen, ohne selbst die ganze Zeit unsichtbar zu werden. Das *Vogelnest* allein genügt ihm jedoch bald nicht mehr; er lernt in Amsterdam von Schwarzkünstlern allerhand Künste und bedient sich einer Reihe weiterer gaunerischer Zauberkünste wie Schlössersprengen und Unverwundbarmachen, bezeichnend «für die Unersättlichkeit seines eigensüchtigen Herrschaftswillens»⁶.

Damit setzt die erste für mich wichtige Episode ein, die von seiner Eifersucht wegen seiner Frau handelt (Kapitel IV–IX, bes. VIII f.). Die Ehe mit ihr wurde durch sein nahezu krankhaftes Besitzstreben zerstört.⁷ Sie will ihn mit dem Doktor betrügen, was er – unsichtbar – in Erfahrung bringt; er kommt ihr jedoch (sein bester Kumpan, der Apotheker, hilft ihm dabei) mit der Beschliesserin zuvor und entjungfert diese. Später verkleidet er sich selbst als Doktor, nimmt ein Abführmittel und geht in der Nacht zu seiner Frau. Da scheisst er sie von oben bis unten voll, beschimpft sie, «sie wäre eine ehebrecherische Hur und ohne Zweifel auch eine Zauberin,

¹ Meid (*Grimmelshausen*, S. 168) zitiert: Wieckenberg, Ernst-Peter: *Zur Geschichte der Kapitelüberschrift im deutschen Roman vom 15. Jahrhundert bis zum Ausgang des Barock*. Göttingen, 1969, S. 180.

² Hesselmann: *Gaukelpredigt*, S. 330.

³ Meid (S. 168f.) weist auf den Titelkupfer mit seiner Geisterbeschwörungsszene hin, die sich möglicherweise an den Titelholzschnitt von Christopher Marlowes *Doctor Faustus* oder eine ähnliche Darstellung anlehnt, sowie auf die Beschwörungsszene, die an entsprechende Szenen im Faustbuch erinnert.

⁴ Steiner: Nachwort zu Grimmelshausen: *Das wunderbarliche Vogelnest*, S. 335f. u. 338, sowie Hesselmann, S. 329.

⁵ Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Grimmelshausen: *Des wunderbarlichen Vogelnests zweiter Teil*. In: *Grimmelshausens Werke in vier Bänden. Band 4*. Ausgewählt und eingeleitet von Siegfried Streller. Berlin und Weimar: Aufbau, 1964. S. 5–182.

⁶ Steiner, S. 336.

⁷ Steiner, S. 336.

die mich ums Leben zu bringen hereingeladen» (54), und verprügelt sie. «Nach diesem Spass» geht er schnurstracks zum Apotheker, dem er «vor Lachen meine Verrichtung schier nicht erzählen» (54f.) kann.

Scheinheilig fragt er seine Frau am nächsten Tag, wer sie denn so zugerichtet habe, und will dann mit ihr, dem Apotheker und dem Doktor speisen. Bei dieser Gelegenheit beschimpft sie den Doktor aufs Wüteste, schliesslich trägt dieser – dank dem Kaufmann – auch noch ihren Ring am Finger. Durch diese Präventiv-Massnahmen glaubt sich der Kaufmann gegen das Hörnertragen gesichert. Da aber die Beschliesserin nun schwanger ist, will er sie mit dem Ladendiener Fritz, der in sie verliebt ist, verkuppeln; er und seine Frau ertappen beide bei der von ihm inszenierten Liebesnacht, und so müssen sie heiraten. Die Art, wie Fritz behandelt wird, zeigt laut Steiner, wie die unter dem reichen Bürgertum stehenden Schichten missachtet und missbraucht werden: Der darf «aus Gnade», ohne Lohn zu bekommen, für den Kaufmann arbeiten, dafür wird ihm noch dessen Kind untergeschoben, nachdem die Beschliesserin korrumpiert worden ist.⁸

Als der Kaufmann später zwei «arglistige» (73) Weiber belauscht, die sich an Verschlagenheit durchaus mit ihm messen könnten (eine ältere rät einer jüngeren, die schwanger geworden ist, das Kind auszutragen und wegzugeben und nachher so zu tun, als ob sie immer noch Jungfrau sei), wird ihm die weibliche Gesellschaft ganz vergällt, er will sich ihr von nun enthalten. Dabei zieht es ihn nach Leipzig, zuerst aber nach Amsterdam, wo er vom 9. bis 17. Lebensjahr gewohnt hat; die Aufsicht über seinen Haushalt überlässt er dem Apotheker. Und damit setzt die zweite aufschlussreiche Episode ein, die Messiasgeschichte (Kapitel XII–XXI, bes. XIVf.), in der sich der Charakter des Kaufmanns vollends offenbart. Die Reise nach Amsterdam bedeutet nach Hesselmann seinen Weg nach Babylon, da er sich dort völlig von Gott abwendet und immer mehr in die Fänge Luzifers gerät.⁹

In Amsterdam, dem «allertiefsten Schlamm und Sündenpfuhl der allerabscheulichsten Laster» (162)¹⁰, angekommen, will der Kaufmann, da ein Kind zu kommen droht, für sich und seine Familie vorsorgen und darum einen Anschlag auf den portugiesischen Juden Eliezer machen. Er verliebt sich aber in dessen Haus in eine wunderschöne Jungfer, die Tochter Esther. Ihretwegen plant er sogar kurz, sich beschneiden zu lassen. Bei Erasmus, einem zum Christentum bekehrten Juden, lernt er Hebräisch und auch sonst allerhand über die Juden, z. B. über den Propheten Elias, der den Messias bringe. Dieses Wissen nützt er für weitere Streiche aus: Er verstreut in der Synagoge Zettel und spielt sich bei Eliezer unsichtbar als Elias auf und dann sichtbar als Engel Uriel, der den Messias verkündet. Dieser soll von Esther und Elias gezeugt werden und Eliezer dafür mehr als 930 Jahre alt werden. Auch sonst lügt er Eliezer noch einiges vor. Die grosse Lasterhaftigkeit seines Tuns erkennt er erst viel später.¹¹

Etliche Nächte nacheinander begattet er Esther, und sie wird schliesslich schwanger: Anstatt des versprochenen Messias gebärt sie aber ein Töchterchen. Die Juden denken, vielleicht

⁸ Steiner, S. 338.

⁹ Hesselmann, S. 340.

¹⁰ Hesselmann (S. 381) schreibt, auf der Literalebene suche man vergeblich eine Beschreibung der Stadt, «die vornehmlich als Metropole des Reichtums, der Abgötterei, Zauberei und Magie, der Üppigkeit und Unkeuschheit – kurz: als Hort der «luxuria» und der «superbia» fungiert».

¹¹ «Hier bedenke nun ein jedweders rechtschaffenes christlich Gemüt, in was vor eine Seelengefahr mich meine viehische Begierden geleitet oder, besser zu sagen, auf was vor einen richtigen Weg zur ewigen unfehlbaren Verdammnis mich der leidige Satanas geführt, als welcher ohne Zweifel von dem Tag an, da ich das erstemal durch den Schwarzkünstler mich seiner Hülfe bedienet, einen grössern Gewalt über mich erhalten, als er zuvor gehabt [...] dann erstlich habe ich dem Teufel selbst nachgeköhmet, der sich in einen Engel des Liechts verstellte, die Menschen zu betrügen. Ich habe in eines solchen Engels Gestalt nicht allein auf den heiligen Propheten Eliam, dem ich auf ketzerische Art und Weise die allergeulichste Laster, so er begehen würde, zugegedichtet, sondern auch auf den gerechten und getreuen Gott selbst gelogen.» (105f.)

sei dies eine Versuchung oder vielleicht werde es sich im 13. Lebensjahr in einen Jungen verwandeln.

Er offenbart sich Erasmus, dem getauften Juden, und will Geld zusammenraffen, um Esther und ihr Kind zu versorgen. Daher füllt er in Eliezers Haus Säcke mit 10'000 Dukaten und hat vor, die beiden aus dessen Haus zu bringen. Als er erfährt, dass Erasmus und Esther ineinander verliebt waren und sie sich schon fast zum christlichen Glauben bekehrt hatte, beginnt ihn seine Unzucht zu reuen, da er Esthers Bekehrung verhindert, Erasmus geärgert, «die Juden hingegen aber in ihrem unsinnigen Hoffen und Harren gestärkt hatte» (129). Er will alles wiedergutmachen, entführt die Tochter und lässt Erasmus als Vater erscheinen, so dass Esther dem jüdischen Glauben abschwört und zu Erasmus geht. So macht er (mit Josanna, Esthers Hofmeisterin) gleich drei Jüdinnen zu Christinnen.

Bei Eliezer erscheint er als Teufel, Esther und ihre Tochter seien jetzt im Himmel. Selbst ist er schon nicht mehr begeistert über die Hochzeit, die er eigenhändig eingefädelt hat, umso mehr als er auch noch erfährt, dass seine Frau vor drei Wochen gestorben sei. Nun wünscht er Erasmus den Tod an den Hals und will ihn umbringen, der flieht aber vorher mit Kind und Kegel. Der Kaufmann selbst wird «vor der Tür der äussersten Verzweiflung» (141) zurückgelassen.

Als Soldat zieht er in den Siebenjährigen Krieg (1672–78/79), den er auch lediglich als ein Mittel zur Bereicherung ansieht¹². Er bringt viele feindliche Soldaten um (mit einem «scharfen Sauzahn» [Säbel, 156] teilt er etliche Köpfe wie Rüben voneinander) und wird so mit recht- und unrechtmässiger Beute täglich reicher. Da er aber selbst von einer Kugel getroffen wird, muss er sein Nastüchlein zerreißen, um die Wunde zu stopfen; dabei wird er – wieder unsichtbar – von Pferden übertrampelt und bleibt schwer verwundet liegen. Erst auf diese sehr drastische Weise lernt er die Grenzen seiner unehrenhaften Zauberkünste kennen.¹³ Er wird aber gerettet und kann in Utrecht beichten.

Angesichts der Schwere seiner Verfehlungen ist die Umkehr ohne die Gnadenmittel der Kirche nicht denkbar¹⁴, also erfolgt die Ermahnung von einem Pater und nicht, wie im ersten Teil, von sich selbst aus. Zuerst sucht der Kaufmann noch Ausflüchte, er hätte den Teufel weder angebetet noch einen Bund mit ihm gemacht oder Gott abgesagt und auf das Vogelneest sei er rein zufällig – «ohne mein Suchen und Nachtrachten» (168) – gestossen. Dem entgegnet der Pfarrer, dass er es doch «von einem Schwarzkünstler, von einem Apostel des bösen Feinds, ja durch Hülff des Teufels selbst empfangen» habe (169). Schliesslich erkennt der Kaufmann seine Sünden und gibt seinen Kram heraus, der Pater – nicht etwa er selbst! – wirft alles ins Feuer und den Rest des Vogelneests in den Rhein.

Beide Teile des *Wunderbarlichen Vogelneests* sind Bekehrungsgeschichten, doch von deutlich verschiedener Art. Der Hellebardier aus dem ersten Teil erkennt aus eigener Kraft die Sündhaftigkeit seines Tuns, der Kaufmann aber ist so verblendet, dass es einer Katastrophe bedarf, um den Prozess der Umkehr auszulösen. Die gegenläufige Bewegung in den beiden Teilen des *Vogelneests* zeigt sich auf der einen Seite in einer zunehmenden Selbsterkenntnis (der Hellebardier sucht immer mehr den Weg zu Gott), auf der anderen in wachsender Verstrickung in Schuld (der Kaufmann verschreibt sich zunehmend dem Teufel). Der Kaufmann handelt zunächst aus Geldgier, dann dringt er aus erotischer Triebhaftigkeit in die Judenwelt ein und begeht die Untat an Esther. Nachdem seine Lüste befriedigt sind, geht es ihm wieder nur darum, möglichst viel Geld zu stehlen und sich unangefochten aus der Affäre zu ziehen.¹⁵

¹² Steiner, S. 338.

¹³ Steiner, S. 337. Meid (S. 170) schreibt dazu, seinem tiefen Fall entspreche die abrupte Umkehr.

¹⁴ Meid, S. 170.

¹⁵ Meid, S. 170, sowie Steiner, S. 336. Grimmelshausens Kaufmann scheint die modernste Figur in meiner Bösewichterriege zu sein, besitzt er doch Züge eines zeitgenössischen neoliberalen Individualisten.

5.10 Chach Abas in Andreas Gryphius' *Catharina von Georgien*

Der mohammedanische Chach (Schah) Abas, König von Persien, erscheint als hinterhältiger Betrüger, und Aufwiegler und als Tyrann, der nicht nur als Schutzmacht Georgiens auftritt, sondern diese auf brutale Weise in eine Zwangsherrschaft verwandelt. Er ist gekennzeichnet durch «Vntrew [...] List / Grimm / Verrätherey / Trug / Meineyd / Trotz vnd Gifft / // Die Mörde so von jhm begangen als gestiftt» etc. (I, 678–80)¹ Aber nicht nur durch den Umstand, dass er seine Ziele durch Betrug, List und Ränkespiel zu erreichen sucht, ist er das Urbild eines durch und durch lasterhaften Fürsten – ein *exemplum vitii* –, sondern auch weil er sich von seinen Leidenschaften hemmungslos treiben lässt. Unter anderem bestimmt der Zorn sein Handeln: Immer wieder wird von seinem tollen Zorn, seinem heissen Zorn, seinem tollen Grimm, seinem Wüten und Toben gesprochen.²

Bei diesem Bösewicht spielt vor allem das Motiv der Verführung eine wichtige Rolle: Seit acht Jahren hält er die Christin Catharina von Georgien gefangen, die Königin eines unterworfenen Landes, die nur an Abas' Hof gekommen ist, um um Frieden zu bitten; ausserdem wurde ihr Ehemann von den Persern umgebracht. Abas liebt Catharina leidenschaftlich und versucht seit vielen Jahren vergeblich, ihre Gegenliebe zu erringen. Aber Catharina hat Abas durch ihre Tapferkeit auch viel politisches Unheil beigelegt; daher brennt ebenfalls das Verlangen in ihm, sich an seiner Feindin für die Niederlage zu rächen, die sie ihm bereitet hat. Liebendes Begehren und Racheverlangen wohnen gleichzeitig und nebeneinander in Chachs Herz und ringen miteinander, die Liebe löscht den Hass oder den Rachezorn nicht aus: «Wie hefftig seine Seel durch Rach vnd Lib entsteckt» (III, 348).³

In diesem Trauerspiel, das nur einen einzigen Tag – Catharinas letzten – abdeckt, gibt es kaum eine innere, seelische Entwicklung. Die Verführungsbemühungen, die Leidenschaft und Unbeherrschtheit des schwankenden und seinen Affekten vollständig ausgelieferten Chach Abas bringen in ihrer dynamischen, treibenden Kraft zwar die Handlung vorwärts, sie sind aber ebenso wie Catharinas statische Passivität und ihre – schon im Untertitel des Dramas beschworene – «Beständigkeit» von Anfang an vorgegeben: An Abas wird *die Liebe, die Rache, die Begierde, der Hass* exemplifiziert. Diese Leidenschaften, die nicht mit theatralischen Mitteln dargestellt, sondern benannt werden (somit wird nicht das Innere, sondern das Äussere des seelischen Vorgangs auf der Szene vorgeführt), ergreifen Besitz von Abas und erlauben ihm kein Abwägen; der starke Wille, sich diesen Einflüssen entgegenzusetzen, sie unter Kontrolle zu bringen und zu mässigen, geht ihm ab.⁴

Am Anfang des Dramas bestürmt Abas die standhafte Königin noch einmal mit einer Liebeserklärung, ein letzter Verführungsversuch im Guten, womit er aber auch unter «Erfolgszwang» steht. Er resümiert gewissermassen alle bisherigen Annäherungsversuche während der achtjährigen Gefangenschaft, er bietet ihr den Thron Persiens an, klagt, dass sie kein Mitleid kenne, und preist ihre Schönheit. Aber auch diesmal fleht und droht er vergeblich, höchst erzürnt geht

¹ Alle Akt- und Versangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Gryphius: *Catharina von Georgien*. Trauerspiel. Hg. von Alois M. Haas. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1975 (= Reclam Universal-Bibliothek; 9751).

² Geisenhof: *Die Darstellung der Leidenschaften in den Trauerspielen des Andreas Gryphius*, S. 118f.

³ Nolle: *Das Motiv der Verführung*, S. 25, sowie Geisenhof, S. 93 u. 171. Nolle (S. 38) wirft ausserdem ein, dass in Abas' Willen, Catharina seinem Lebensbereich einzugliedern, wohl auch politisches Macht- und Besitzstreben hineinspielen; die Königin würde als seine Gemahlin sein Ansehen und seine Popularität fördern. Sein Verführungsversuch wird damit zur politischen Prestigeangelegenheit.

⁴ Nolle, S. 27 u. 34f.; Hellmann, Winfried: «Catharina von Georgien». In: *Kindlers neues Literaturlexikon*, Bd. 6, S. 963, sowie Szyrocki: *Andreas Gryphius*, S. 89.

er weg mit den Worten: «Wir haben vor den Trotz wol Mittel an der Hand. [...] man bricht wol Diamant.» (I, 829). Nun will er also – nach langen Jahren der Enttäuschung und Abweisung – mit Gewalt erzwingen, was ihm im Laufe der Zeit trotz schmeichlerischer Reden und Aufmerksamkeiten versagt geblieben ist. Catharinas Weigerung treibt ihn nur noch weiter in seine Leidenschaft hinein, und seinem Vertrauten Seinelcan bekennt er, wie die ungelöschte Glut ihn innerlich verzehrt: Es ist ein Feind, «der dise Seele plagt; // Der disen Leib zerfleischt vnd an den Glidern nagt» (II, 31f.). Keine andere übertrifft Catharina an Schönheit, Verstand, Kunst, Tugend und Zucht. Seinelcan schlägt zwar Abas vor, sich gegen Catharina kalt zu stellen – die Angst, Chachs Gunst zu verlieren, könnte sie zur Nachgiebigkeit bewegen –, aber der vermag nicht einmal dem Schein nach über seine Liebe Herr zu werden.⁵

Für Catharinas Verhalten ihrerseits ist der christliche Glauben nur *ein* Beweggrund; als Königin von Georgien hasst sie den Chach vor allem als Erzfeind ihres Volkes und nicht nur als Heiden und Anstifter des Gattenmordes. Sie kennt ihn genau und kann ihm deshalb nicht trauen. So nimmt sie auch sein Versprechen nicht ernst, wohl wissend, dass seine Begierde nur so lange besteht, wie sie ihm Widerstand leistet, und auch dass nur seine Hoffnung, sie eines Tages doch noch verführen zu können, ihr bisher das Leben gerettet hat. Ihre dauernde Ablehnung stachelt aber seine Leidenschaft und seine Bemühungen immer wieder aufs Neue an: «Ein Schatz zu welchem man ohn' Arbeit zugang findet / Kan nicht so trefflich seyn!» (I, 752f.) Abas begehrt zwar die heftigste Liebe, insgeheim aber auch das Hindernis, das – wie Aufschub und Gefahr – die Leidenschaft noch zusätzlich stimuliert. Catharinas Schönheit garantiert also während der langen Gefangenschaft einerseits ihr Leben, die erotische Ausstrahlung ihrer körperlichen, äusseren Vollkommenheit wird aber andererseits auch auslösender Faktor und Stimulans aller Verführungsversuche und Belästigungen von Abas.⁶

Dessen Leidenschaft, Begierde, Trieb, Lust und Sinnlichkeit rufen bei Catharina nicht Entsprechendes hervor, sondern verstärken im Gegenteil ihre Weltabkehr und Apathie. Abas unterliegt dem Irrtum, Catharina nicht als tiefgläubige Christin zu sehen und zu akzeptieren, sondern sie dem Massstab seiner Sichtweise zu unterwerfen. Er kann nicht begreifen, dass es ausser irdischen Werten noch höhere geben soll und sieht in ihr eine fehlgeleitete Person, der er mit seinem Angebot helfen könnte. Hoffnungslos auf das Diesseits ausgerichtet und seinen Glücksgütern verschworen, glaubt er – etwa wenn er Catharina die Krone anbietet – ihr gegenüber Trümpfe in der Hand zu haben. Seine Werbung ist für sie – aus der sicheren Distanz der Märtyrerrolle heraus – jedoch nie eine wirkliche Versuchung. Als Statthalterin göttlicher Präsenz auf Erden ist sie nämlich Abas' Macht entzogen: Körperlich ist sie zwar gefangen, doch geistig frei. Vom irdischen Dasein hat sie sich (vor allem nachdem sie die Botschaft von der Rettung ihres Sohnes erhalten hat) schon verabschiedet, Befreiung kann für sie – als Märtyrerin – nur ein Abschied vom Leben sein, nicht ein Schritt ins Leben, wie Abas interpretiert. Was der ihr als lohnende, irdische Glücksgüter anbietet, erscheint ihr profan und wenig erstrebenswert. Für ihn, der ihr tiefes religiöses Engagement übersieht, wird sie ein «Vnmensch» (I, 755), da ihr jegliche Gefühle, wie er sie empfindet, fremd zu sein scheinen. Und wirklich erscheint Catharina in ihrer religiösen Attitüde der Weltverneinung nicht als menschliches Wesen, sondern als übermenschliches, gewissermassen «immaterielles Wesen». Im Gegensatz zu Abas ist sie ein Mensch, der seine Affekte nicht nur zügeln, sondern gleich ganz ausschalten kann. Im streng stoischen Sinn sind alle Affekte verwerflich, da sie nur aus einer Schwäche des Logos resultieren; so kennt ihre Märtyrernatur auch keine persönlichen Konflikte.⁷

⁵ Nolle, S. 27 u. 48; Szyrocki, S. 87, sowie Geisenhof, S. 93f. u. 186.

⁶ Szyrocki, S. 87f., sowie Nolle, S. 42–44.

⁷ Nolle, S. 32, 46, 54–58, 61f., 76 u. 82.

Auf der anderen Seite steht Chach Abas, wie Haas schreibt, «der perfekte Widerpart Catharinas, der durch Leidenschaftlichkeit und Schurkenhaftigkeit ersetzt, was ihm an Tugend gründlich mangelt.»⁸ Diese Figur macht deutlich, was mit einem Menschen geschieht, der von mehreren Affekten gleichzeitig getrieben wird: Er ist das widerstandslose Opfer – «ein zuschmettert Schiff» (II, 263) – inmitten der Stürme, die über seine Seele hingehen: «Noth // Versprechen / Eyfer / Lib / Hass / Rache / Qual vnd Tod» (II, 267f.). Seine Leidenschaft, seinen Affekt, vergleicht Catharina mit der «Pest» (III, 127), Abas selbst bezeichnet sie als «strenge Seuch'» (III, 412). Seine Leidenschaft ist also keine Wunde, die im Laufe der Zeit heilen würde, sondern zeigt ein weit schlimmeres Krankheitsbild, dem nur durch Catharina Abhilfe geschaffen werden kann.⁹

Trotz allem will Abas, als ein Gesandter des russischen Zaren, mit dem man eben einen Friedensvertrag ausgehandelt hatte, darum bittet, Catharina noch am selben Abend freilassen. Diesen Entschluss bereut er aber schnell wieder: Der Friede erscheint ihm zu teuer erkauft: «O Grausamster Verlust den je diss Hertz erlid! // Tyrannin vnser Seel! kômst du auss Abas Händen!» (II, 184f.) Er fragt sich, ob er «nach so vil Sig» nun «Knecht oder Hencker seyn» müsse (II, 192).

Die Situation ist jetzt also verschärft: Persiens Heil wird aufs Äusserste gefährdet, falls Abas sein königliches Wort nicht hält. Er empfindet es jedoch als politische und persönliche Schmach, Catharina wieder ausliefern zu müssen, und will so zunächst den Frieden mit Russland (und zugleich Persiens Heil) seiner Liebe opfern – und seiner Eifersucht: Niemand anders als er (auch kein anderes Land) soll Catharina haben. Dann aber wendet sich sein Grimm gegen Catharina, und die Rachbegierde gewinnt Oberhand; Catharina soll für die Taten ihres Ehemannes Meurab büssen.¹⁰

Der Einfluss der Liebe, die Macht der Libido sind überstark, sie verdrängen klares Denken und liefern Abas den Leidenschaften aus. Abas fehlt die Gegenkraft der Vernunft oder des Gewissens; die Affekte können in einem Konfliktmonolog, wie der Chach ihn führt, zwar gegeneinander streiten, aber der Entscheidungsmonolog fehlt, in dem der Mensch vor der Tat mit sich aushandelt, welcher der beiden Stimmen er folgen will, und der zeigt, dass ihn nichts zwingt, der anderen zu folgen. Abas ist nicht Herr der Entscheidung, er beschreibt, welche seelischen Regungen über ihn Gewalt haben und auf welche Weise sie ihn zu einer Handlung treiben. Wenn er darlegt, in welcher Weise die Affekte in ihm herrschen und ihn schliesslich zum Mord an Catharina treiben, so macht er auch offenbar, wie die Sünde in ihm herrscht und ihn ins Verderben zieht.¹¹

Es zeigt sich keine Möglichkeit mehr, dass Abas auf rechtschaffenem Weg an sein Ziel kommen könnte. Dies verhindern sowohl Catharinas Widerstand als auch das gegebene Wort. Die gestaute Leidenschaft befreit sich in einer Untat. Endlich glaubt er einen Ausweg aus der unlösbaren Situation – «rechte Salb' auff disen Brand» (III, 403) – gefunden zu haben: «Der Schluss ist endlich fest! das harte Joch sol brechen // In welchem wir so lange gehn!» (III, 393f.) Heute will er sich endlich «erquicken oder rächen» (III, 395), «Lust oder Ruhe» (III, 398) finden. Catharina soll «frei» sein, nämlich vom Kerker; noch heute soll sie seine Gemahlin werden oder sterben. Sie ist also «frei» zu wählen zwischen «Lust vnd Noth», «Ehbett oder Tod» (III, 407f.) Im ersten Fall wird seine Liebe erfüllt, im zweiten seiner Rache Genüge getan: *Eine* leidenschaftliche Regung wird auf jeden Fall befriedigt.¹²

⁸ Haas: Nachwort zu Gryphius: *Catharina von Georgien*, S. 151.

⁹ Geisenhof, S. 128 u. 131, sowie Nolle, S. 39.

¹⁰ Geisenhof, S. 171–173.

¹¹ Geisenhof, S. 175f.

¹² Geisenhof, S. 94. Obwohl Abas erkennt, dass die, die gezwungen lieben, nicht wirklich lieben («Man flucht der Hand die vns verletzt.» [III, 420]), fragt er sich, ob Catharina wohl «den Tod erwehlen» würde, nur um ihn

Und so lässt Abas durch seinen <Geheimsten> Iman Culi Catharina also dieses Ultimatum stellen. Sie aber bleibt standhaft und wählt lieber den Märtyrertod, als ihrem ermordeten Mann untreu zu werden und ihr Volk und vor allem ihren christlichen Glauben zu verraten. So wird sie zuerst grausam gefoltert und dann bei lebendigem Leibe verbrannt.

Erst als alles zu spät ist, bereut Abas «seine Geschwindigkeit» (Inhalt der Abhandlungen, S. 9), will schnell seinen Befehl widerrufen und beschimpft Iman Culi: Dessen «vnbedachtes Hertz» habe nicht «überlegt // Das heisser Eyversucht / wenn sie zu herschen pflegt // Nicht jeden Augenblick so blind sey nachzukommen?» (V, 151–53) Den entsetzten russischen Gesandten, der Abas als «blutigirig Tygerthier»¹³ (V, 195) und «tollen Leuen» (V, 224) bezeichnet, versucht Seinelcan, der andere <Geheimste>, damit zu beschwichtigen, dass der Chach «auff den erhitzt» (V, 276) sei, der sie verbrennen liess. Abas, der Tyrann, erscheint also nicht als der <Böse> an sich, schliesslich handelt er aus der affektiven *perturbatio* heraus lasterhaft und lebt innerlich ausgehöhlt unter dem Joch der Affekte.¹⁴ Selbst nach ihrem Tod kann er nicht von Catharina lassen¹⁵:

Princessin Ach! Princessin! Ach wir brennen!
 Feuer! Feuer! Feuer! Feuer! Feuer kracht in disem Hertzen!
 Wir verlodern / wir verschmelzen angesteckt durch Schwefel-Kertzen!
 (V, 407–09)

Wieder erscheint (wie so häufig¹⁶) Feuer, Glut und Hitze als Bild für Abas' Leidenschaft, sie entbrennt «als Glut der Hellen» (II, 394). Gerade durch die Flammen- und Brandmetaphern wird er mit den höllischen Mächten in Verbindung gebracht, die Leidenschaften also dem Höl- lenbrand zugeordnet.¹⁷

Zum Schluss, als der Geist Catharinas dem Verzweifelten als leibhaftiges Gericht, das ihm die Strafe Gottes prophezeit, erscheint, zeigt sich noch einmal, wie sie, das Opfer, ihm, dem Täter, Folter über Folter bereitet. Ihr Verhältnis wirkt also auch umgekehrt: Catharina ist dem Chach genau das, was er ihr auch ist: Obwohl sie ohnmächtig und selbst gefangen ist (und am Ende gar tot), erscheint sie ihm als Tyrannin, die ihn besiegt und ihn in Ketten schlägt.¹⁸

Beide, Abas und Catharina, nehmen an, mit ihren konträren weltanschaulichen Positionen den richtigen Weg eingeschlagen zu haben. Abas wird in seiner unmässigen Leidenschaft als Vertreter der *amor carnalis* oder *amor mundi* dargestellt, das Religiöse in Catharinas Märtyrerrolle dagegen als *amor spiritualis* oder *amor Dei*; die beiden Gestalten illustrieren auf diese Art sowohl Tugend und Laster als auch Lohn und Strafe Gottes.¹⁹

«noch mehr zu quälen» (III, 421f.), aber er weiss auch, dass niemand, «der bey Verstand / den Zwang der Libe schmähen» kann: «Sie ists die vns gebunden hält!» (III, 441f.)

¹³ Mit <Tyger> ist der Tigris gemeint, und damit Persien. (Vgl. Haas: Anmerkung zu II, 202, S. 57.)

¹⁴ Nolle (S. 41) zitiert Spellerberg, Gerhard: *Verhängnis und Geschichte. Untersuchungen zu den Trauerspielen und dem «Arminius»-Roman Daniel Caspars von Lohenstein*. Bad Homburg v. d. H., Berlin und Zürich: Gehlen, 1970, S. 188.

¹⁵ Nolle, S. 42.

¹⁶ Vgl. folgende Stellen: «Die Libe steckt diss Herz mit heissen Flammen an / // Der matte Geist verschmacht!» (I, 789f.), «Ein jinnerlicher Brand hat vnser Marck verzehret.» (II, 38) oder «Wir haben zwar dein Land // Doch du hast vnser Hertz / Rach über Rach! verbrand!» (II, 55f.)

¹⁷ Geisenhof, S. 133f., sowie Nolle, S. 42.

¹⁸ Haas, S. 152.

¹⁹ Nolle, S. 53, 73f. u. 81.

5.11 Fürstin Sefira in Philipp von Zesens *Assenat*

Die Geschichte stammt aus *Genesis* 39: Der getreue Diener, den die Herrin zu verführen trachtet, weigert sich standhaft, verfällt der Rache der Versmähten und wird schuldlos dessen angeklagt, was die Versmähte vergeblich von ihm begehrte.¹

Der wunderschöne Joseph, Jakobs Sohn, von seinen Brüdern verkauft, soll dem ägyptischen König geschenkt werden. Aus Eifersucht – jedes Frauenzimmer am Hof ist von seinem Aussehen fasziniert – nimmt der ihn jedoch nicht an, und Joseph wird bei einem Kaufmann gelassen, wo ihn die Königliche Fürstin Nitokris entdeckt. Joseph erweist sich als Meister im Deuten von Weissagungen, so entschlüsselt er auch Träume, die sich um sein eigenes Schicksal drehen. Er träumt z. B., ein Ausländer (der Hebräer Joseph) bekomme eine ägyptische Jungfrau (Assenat, Potifars Tochter) und werde selbst König, zuvor verschmähe er aber noch die Liebe einer anderen:

Anfangs wird sie scheu tragen / ihm solche liebe zu offenbahnen: und darum
zuerst von ferne ihm liebeln; darnach immer näher und näher kommen / ihn
strahlen / ja selbst küssen: bis sie endlich / wan sie ihre liebe verschmähen
siehet / ihn mit gewalt zur unkeuschheit zu ziehen sich unterfangen wird. Er
aber wird ihr entreissen: und dadurch sich ihre liebe in zorn verändern.
Dieser zorn wird sie bewegen / den Jüngling bei ihrem Ehherrn fälschlich zu
bezüchtigen: welcher ihn unschuldig ins gefängnis werfen / und genau
bewahren wird. (103)²

Auch Assenat selbst träumt etwas ganz Ähnliches von ihrer Stiefmutter, wie diese ein fremdes schlohweisses Tierchen, ein Hermelin, in den Kot drücken will. (105)

Wie in den Träumen angedeutet, geschieht es denn auch (eigentlich sollte Joseph ja genügend vorgewarnt sein!): Sefira, die Ehefrau Fürst Potifars, des drittmächtigsten Mannes in Ägypten, und Assenats Stiefmutter, verliebt sich in Joseph, weshalb sie ihn von ihrem Mann als Sklaven kaufen lässt. Zu Hause lässt sie ihre Blicke spielen, aber Scham und Furcht stehen der 18-Jährigen im Wege. Deshalb macht sie, um ja nicht aufzufallen, einen «liebes-rank» (115): Sie nähert sich Potifar, ihrem 60-jährigen Mann, mit «scheinliebe» (115) und wiegt ihn damit in Sicherheit. Joseph dagegen herzt die kinderlose Sefira in der Nacht wie eine Mutter. Am Anfang schickt sie Joseph zu Nitokris, nur um jener zu zeigen, dass er jetzt in ihren Händen sei; solches lässt Sefira aus lauter Eifersucht aber bald wieder bleiben. Aus demselben Grund darf sich Joseph auch, wenn ihre Freundinnen zugegen sind, kaum mehr sehen lassen. Aus grosser Furcht, bei ihren nächtlichen Eskapaden vom Hausgesinde entdeckt zu werden (schon bei einem Knarren an der Tür schreckt sie auf), und da Joseph zudem im Garten arbeitet, d. h. ausserhalb ihres Wirkungskreises, muss sie sich von nun an wohl oder übel mit Blicken und Seufzen begnügen – und das geht etliche Jahre so.

Als Sefira sich endlich überwindet und Joseph ihre Liebe gesteht, geht aber doch alles schief: Der Angebetete glaubt nur, sie wolle ihn versuchen, und zudem hat Nitokris zufällig das

¹ Sieveke: «Philipp von Zesens <Assenat>», S. 139. Weiter schreibt Sieveke, der Stoff, der vor allem im 16. Jh. oft bearbeitet wurde, sollte dem Zuschauer anhand Josephs Verhaltens den rechten Weg zur Tugend weisen. Vgl. *Genesis* 39,6f. [*BhD*, S. 37]: «Weil Josef sehr schön war, / zog er die Blicke von Potifars Frau auf sich. Eines Tages forderte sie ihn auf: <Komm, schlaf mit mir!>»

² Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Zesen: *Assenat*. In: *Sämtliche Werke. Band 7*. Unter Mitwirkung von Ulrich Maché und Volker Meid hg. von Ferdinand von Ingen. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1990 (= Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVII. Jahrhunderts; 133).

Ganze mitangehört. Diese tritt als Tugendwächterin auf und befiehlt Sefira, von nun an solches zu lassen; andernfalls würde sie sie nicht mehr «vor meine Muhme» (134) halten. Sefira probiert es aber trotzdem wieder, diesmal mit Betteln. Als auch das nichts nützt, muss (beim dritten Versuch) der keusche, tugendhafte Joseph zwischen Zorn und Liebe wählen. Der aber – «in jeder Beziehung Mustermensch, Ideal, Piedestalfigur» und auf Übermenschlichkeit konzipiert³ – will «lieber hundertmahl den tod leiden / als einmahl in unkeusche liebe bewilligen» und «lieber seine Keuschheit / als sein Leben / erhalten» (140).

Auch bei zwei weiteren Versuchen – einmal mit Liebesworten, einmal mit Drohungen – erreicht Sefira ihr Ziel nicht, und beide Male fällt sie in Ohnmacht. Als nächsten Schritt gibt sie vor, zum christlichen Glauben übertreten zu wollen, worauf Joseph entgegnet, dafür müsse man keusch leben. Als Nächstes plant sie sogar, ihren Ehemann aus dem Wege zu räumen, um dann Joseph zu heiraten, womit sie diesen aber nur bestürzt. Bald verwünscht sie, dass sie Joseph überhaupt je gesehen hat. Sie versucht es darauf mit «Taturensaamen» (144), einem Aphrodisiakum; da ihn aber ein Engel davor warnt, nimmt Joseph nichts davon. Sie droht mit Selbstmord und fasst ein bisschen Trost, als er sich um sie zu kümmern scheint. Da macht sie sich so schön, wie sie kann, legt sich mit allerlei Glitter bedeckt nackt aufs Bett und will Joseph gar mit Gewalt zur Unzucht zwingen. Dieser flieht aber auch vor diesem Verführungsversuch, und Sefira wird zur Furie:

Straks machte S e f i r a ein solches erschröckliches geschrei, dass ihre Staatsjungfrauen und Kammermägdelein zugelauffen kahmen. Diese entsetzten sich aus der massen über ihrer Fürstin so abscheuliche gestalt. Kurtz zuvor war sie ihnen vorgekommen / als eine Abgöttin der liebe. Nun sahe sie aus als eine leibliche Teufelin. Der Zorn / der has / die rachgier blitzten ihr aus den augen. Lauter donnerschläge / lauter blitze gingen aus ihrem munde. Ein flammender dampf stieg aus ihrer nase. Ihre blikke waren feurige strahlen: ihre worte zerschmetternde donnerkeule. Ihr haar hing gantz zerzauset über die zerkratzten wangen. Sie tobete / sie rasete / sie wühtete / sie fluchete / ja sie stellte sich so ungebährdig / dass die Jungfern genug zu tuhn hatten sie wieder zu besänftigen. (156)

Die «halbtolle Fürstin» (156) erzählt ihrem Ehemann, Joseph habe sie «nohtzüchtigen» (156) wollen, bezeichnet ihn als ehrvergessenen Schelmen und ehebrecherischen Hund und verlangt, dass er gebühlich bestraft werde. Potifar ist zwar über die ganze Angelegenheit sehr bestürzt, glaubt aber an ein Missverständnis, schliesslich hat er Joseph von Herzen geliebt, ihm vertraut und fast als seinen Sohn betrachtet und ihm sogar seine Tochter Assenat versprochen. Um seine Frau zu beruhigen, steckt er ihn aber doch ins Gefängnis. Sefira wird sterbenskrank, sie bestürmt Joseph sogar im Gefängnis und will ihn – keine andere soll ihn je bekommen – aus Eifersucht vergiften. Nitokris wacht aber als eine Art Schutzengel über sein Wohlergehen. Sefira stirbt dann, und Josephs Sache bleibt vorläufig unerledigt.

Vom ersten Erglügen bis zum Wahnsinn verläuft (bis auf die langen Jahre des Seufzens) die ganze Geschichte schön geradlinig; mit allen möglichen Kunstgriffen versucht Sefira, Josephs Liebe oder (am Schluss) wenigstens seine Wollust zu wecken. Alles misslingt ihr aber, und nach fast zehn Jahren (160) muss sie selbst sterben. Trotzdem bleibt der Ruf der hochgestellten Gattin Potifars unangetastet. Am Schluss wird das von den Mitwissern treu bewahrte Geheimnis ihres Tuns mit ihr begraben, sie findet also ein gewöhnliches oder, wie es Stucki nennt, «ein harmloses und bedeutungsleeres» Ende. Zesen schreckt also vor der absoluten Vernich-

³ Stucki: *Grimmelshausens und Zesens Josephromane*, S. 84 u. 87.

tung der schönen Sünderin zurück.⁴ Schliesslich ist die Versucherin zwar «Verkörperung absoluter Weiblichkeit»⁵, d. h. mit den üppigsten Zügen ausgestattet, Abgründigkeit oder Verzerung ins Negative besitzt sie aber nicht, und es gibt auch keine dunkeln Hintergründe. Ihre Erotik ist unverwirrt geradlinig und überhaupt nicht bedrohend oder umdüstert.⁶

Joseph auf der anderen Seite, den Sefira «einfältig in der liebe» (131) findet, hält mit unge-trübter Selbstsicherheit und einer ganz hölzernen Überlegenheit geduldig und der Etikette ge-mäss mit der schuldigen Ehrerbietung seiner Herrin gegenüber deren feurige Angriffe aus und wehrt sie nur dann und wann mit sanfter Hand ab. Erst bei der grossen Verführungsszene wird überhaupt erwähnt, dass Joseph Fleisch und Blut habe.⁷

⁴ Stucki, S. 93 u. 96. Stucki (S. 93) führt aus, dass Selicha in Grimmelshausens *Keuschen Joseph* in den ganz verlorenen tierischen Bereich absinke, die nur sinnliche Frau habe dort ganz eindeutig dämonischen Charakter. Auch ende sie wie ein Tier und ihre Schandtaten würden zur Sühne vor aller Welt offenbart.

⁵ Stucki, S. 91. Weiter schreibt Stucki, bei der Darstellung der Sefira-Szenen trete Zesens «unbeschwerte, hintergrundlose Sinnenfreude» hervor.

⁶ Stucki, S. 91 u. 95.

⁷ Stucki, S. 87–89.

5.12 Marchese Marinelli in G. E. Lessings *Emilia Galotti*

«Ha, Mörder! feiger, elender Mörder! Nicht tapfer genug, mit eigener Hand zu morden! Nicht tapfer genug, mit eigener Hand zu morden, aber nichtswürdig genug, zu Befriedigung eines fremden Kitzels zu morden! – morden zu lassen! – Abschaum aller Mörder! – Was ehrliche Mörder sind, werden dich unter sich nicht dulden! Dich! Dich! – Denn warum soll ich dir nicht alle meine Galle, allen meinen Geifer mit einem einzigen Worte ins Gesicht speien? – Dich! Dich Kuppler!»

(Claudia Galotti zu Marinelli, III. Aufzug, 8. Auftritt; S. 47f.)¹

Um jenen Mörder und Kuppler, der hier so aufs Wüsteste beschimpft wird, den Kammerherrn Marchese Marinelli, geht es in diesem Kapitel; aber nicht nur um ihn – in Lessings *Emilia Galotti* gibt es zwei Bösewichter –, sondern auch um seinen Herrn und Auftraggeber, Hettore Gonzaga, den Prinzen von Guastalla.

Mit Letzterem befasse ich mich zunächst: Schon die Art, wie gleichgültig und verantwortungslos der Prinz zu Beginn des Stücks die Briefe auf seinem Arbeitstisch durchsieht, zeigt, wie sehr sein Herrscheralltag von Zeremoniell, Zwang und Langeweile bestimmt ist. Mehr als Sklave denn als Herr fühlt er sich, seine einzigen Freiheiten sind Laune und Willkür, wodurch er laut Angehrn zum «schuldigen Tyrannen»² wird. Als «oberflächliche, leichtlebige Natur»³ verkörpert der Prinz das «Musterbild jener genussüchtigen, mit einem Scheine von Gefühl, Geist und Herz ausgestatteten, innerlich hohlen und haltlosen Fürsten [...], die ein Fluch des ihnen anvertrauten Landes sind»⁴. Zwar macht sich der politische Schwächling schuldig und strafbar, er übt aber seine Macht trotz allem legal aus.⁵

Und der Prinz muss sich der Staatsräson unterwerfen, seine Heirat mit der Prinzessin von Massa steht kurz bevor, wofür er die ihm lästig gewordene Gräfin Orsina gerne fallen lässt. Wahrscheinlich würde selbst Emilia Galotti, seine neue Flamme, irgendwann das gleiche Schicksal wie Orsina und «das Heer der Verlassenen» (IV,7; 64) ereilen: Auch sie kann nur eine Episode in seinem Leben sein.⁶

Der Prinz ist wankelmütig und emotional, kein «Monstrum», eher «eine Art Bösewicht mit Herz»⁷, er braucht einen «sachkundigen Teufel», der die schmutzige Arbeit für ihn erledigt und damit sein «Teufelsbild extra personam, sein alter ego» verkörpert⁸: seinen Kammerherrn Marinelli.

¹ Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Lessing: *Emilia Galotti*. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen. Anmerkungen von Jan-Dirk Müller. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1970 (= Reclam Universal-Bibliothek; 45).

² Angehrn: *Der Bösewicht in Lessings Theorie und dichterischer Praxis*, S. 106.

³ Nolle: *Das Motiv der Verführung*, S. 302.

⁴ Düntzer: *Lessings Emilia Galotti*, S. 164.

⁵ Angehrn, S. 100.

⁶ Angehrn, S. 106–109. Nolle (S. 303) schreibt, der Prinz degradiere Emilia zur käuflichen Ware, es gehe ihm nur um ihren Besitz, was Marinelli noch zynisch bestätige, wenn er sage: «Waren, die man aus der ersten Hand nicht haben kann, kauft man aus der zweiten: – und solche Waren nicht selten aus der zweiten um so viel wohlfeiler.» (I,6; 16) Düntzer (S. 165) meint denn auch, der Prinz sei wahrer Liebe gar nicht fähig, seine Liebe beruhe einzig auf sinnlichen Gefallen und auf Begierde nach Genuss. Dem widerspricht jedoch Bauer (*Gott hold Ephraim Lessing: Emilia Galotti*, S. 17), der findet, die schwärmerische Liebe des Prinzen werde von seiner Umgebung nur nicht verstanden und Marinelli sei derjenige, der den Liebeshandel erst gewöhnlich, nach dem Muster von vielen, mache.

⁷ Angehrn, S. 136.

⁸ Sanna: *Lessings «Emilia Galotti»*, S. 30.

Auf der einen Seite steht die komplexe Figur des schwärmerisch-weltfremden Prinzen, der laut Sanna die etwas diffuse Sonnenseite des Systems, den Körper, die Lüste verkörpert. Daneben erscheint in Person des monolithisch gezeichneten Marinelli das realistisch-denkende Pendant, der Schatten des Systems, die Entscheidungsgewalt und Exekutive. Er ist der Kopf und handelnde Arm, der als oberster politischer Prostituierte die Lüste des Prinzen garantiert und ohne den der Prinz ohnmächtig ist. Zusammen bilden die beiden eine Doppelgestalt, die das Machtsystem darstellt – hier Herz und Wollen, dort Kopf und Können –, gegenseitig ergänzen und arrangieren sie sich.⁹

Damit bin ich beim eigentlichen Bösewicht, dem selbstherrlichen, gefühllosen, gleichgültigen, bösen, kalt berechnenden «Freund» und Berater, dem «teuflischen Intriganten» Marinelli. Durch das subalterne Werkzeug, den «einfallsreichen, abgefeimten Sekundanten», dem der Prinz alle Aktivität überlässt, erscheint dieser selbst weniger schuldig.¹⁰ Wie sehr Marinelli das Heft in der Hand hält, kommandiert und arrangiert, zeigt bereits die Szene am Anfang, als der Prinz – die gebotene Eile zum Handeln lässt ihn verzagen – hilflos bei ihm Rat sucht.¹¹ Die monolithische Figur, eindimensional und anscheinend ohne Eigen- und Innenleben, ist schwierig zu fassen¹²:

Um dem schwachen Regenten optimal zu dienen, veräussert Marinelli seine Fähigkeiten, gibt sein Ich völlig auf und opfert es den höfischen Hierarchien – er gehört dem Prinzen «mit der ganzen Seele» (IV,2; 53). Durch diese Dienste für den Prinzen will er sich in dessen Gunst erhalten, ihn an sich fesseln, ihm unentbehrlich werden und so die einflussreiche und angesehene Stellung am Hof behalten, und den Prinzen auf diese Art zugleich beherrschen. Der machiavellistische Untergebene ist zwar *de facto* des Prinzen Sklave und Knecht, wird aber so doch in jeder Beziehung Herr.¹³

Marinelli ist der seelische Beistand des Prinzen, spricht ihm im rechten Moment Mut zu, zerstreut Vorbehalte, hilft ihm verlorenes Selbstvertrauen zurückgewinnen und muss dafür auch noch seine Launen ertragen. Als Gesellschafter und Berater soll er seinem Fürsten die Langeweile des höfischen Alltags vertreiben, indem er ihn mit dem neuesten Hofklatsch unterhält. Für diese Aufgabe ist er – neugierig, hellhörig und auch gut unterrichtet über das Was und Wie anderer Menschen – geradezu prädestiniert; die Intuition, die ihm abgeht, muss er auf Schleichwegen durch indiskretes Wissen kompensieren. Den Prinzen mitsamt seiner Leiden-

⁹ Sanna, S. 29–33, sowie Nolle, S. 300.

¹⁰ Angehrn, S. 110, 128 u. 139. Das Thema des «verstellten Teufels» und seines «Freundes» taucht sowohl bei Lessing als in vielen Sturm-und-Drang-Dramen immer wieder auf. (Angehrn, S. 101.)

¹¹ Nolle, S. 298.

¹² Düntzer (S. 169) stellt sich vor, man könne sich Marinelli als mittellosen Marchese vorstellen, der sich früh in das Vertrauen des jungen Prinzen eingeschlichen habe: «Nichts hindert, ihn uns zehn Jahre älter als den Prinzen zu denken, und wenn wir auch nicht gerade eine entschiedene Hässlichkeit anzunehmen brauchen, so werden wir uns in ihm doch eine ganz gewöhnliche, unbedeutende gegen Appiani und den Prinzen merklich absteckende Gestalt, ohne geistigen Ausdruck, ohne alle körperlichen Reize zu denken haben.» Marinelli ist ein Typ älterer Herkunft, der ganz geschlossene und verschlossene Intrigant der Haupt- und Staatsaktionen (Bauer, S. 93, Fussn. 19). Er ist (nicht wie die Missetäter des späteren 18. und besonders des 19. Jahrhunderts, die vor allem Verbrecher aus verllorener Ehre oder sonst psychologisch motivierte Bösewichter aus sozial tieferen Schichten sind) noch unbegründet und selbstverständlich an die Hierarchie und Politik des Fürstenhofes gebunden. (Angehrn, S. 110f.)

¹³ Düntzer, S. 167; Bauer, S. 25; Sanna, S. 33f., sowie Angehrn, S. 112. Marinelli ist keine subalterne Figur, er ist Herr wie niemand sonst im Drama, der sich zwar den Gegebenheiten der Gesellschaft fügt, aber er erkennt nichts und niemand über sich, nicht einmal rebelliert er – wie Satan – gegen ein oberes Wesen. Er will auch nicht zerstören, sondern eine neue Welt aufbauen. (Angehrn, S. 118f.) Vgl. «Wenn ich nun auf diesen Umstand baute? und der Prinz indes den Grund meines Gebäudes untergrub?» (IV,2; 52) sowie den Schritt des Prinzen in die Kirche, die nicht den Tanz, aber doch den Takt verdirbt.

schaften, Launen und Schwächen kennt er genau, und er sucht sie zu seinem Zwecke, sich unentbehrlich zu machen, auszubeuten.¹⁴

Marinelli ist ein Automatismus, ein Mechanismus, ein zynischer, listiger Technokrat, den es nicht <privat> oder <mit Herz> gibt¹⁵; sein pragmatischer Rationalismus identifiziert sich gänzlich mit den Interessen der Macht; Vermögen und Rang erscheinen ihm schätzenswerter als Tugend und Gefühl. Familie, Natur und allgemein alle edlen sittlichen Empfindungen sind für ihn nur Anlass zum Spott. Als Adliger verachtet er die Bürgerlichen als ein niedriges, jeder Laune des Fürsten dienstbares Volk. Mit seiner rein mechanischen Logik ohne Menschenkenntnis (ausser was den Prinzen betrifft) schätzt er aber sowohl Mitmenschen als auch Situationen oft falsch ein und vermag allgemein die Wirklichkeit nicht richtig zu erfassen. Als Folge davon sind seine Urteile unzulänglich und falsch, und die Handlung geht oft andere Wege.¹⁶ So zeigt sich Marinelli laut Schmidt zwar als «ein gewissenloser Verstandesmensch, doch nur mit dem Verstand der kleinen Ränke begabt, wo Impertinenzen, Lügen, Banditen ausreichen».¹⁷

Der Intrigenplan ist allein die Idee Marinellis; was er vom Prinzen benötigt, ist freie Hand und Rückendeckung. Um Emilia Galotti für ihn als Mätresse zu gewinnen, muss zuerst ihr Bräutigam, Graf Appiani, aus dem Weg geräumt werden, also lässt Marinelli diesen töten und die <gerettete> Emilia ins Lustschloss (!) des Prinzen bringen. Als Helfershelfer bedient er sich des vogelfreien Kriminellen Angelo und des Bedienten Battista, der Emilia vor den <Räubern> <rettet>.

Sein Plan ist bis ins Letzte klug ausgeheckt als eine lückenlose Kette von Ursachen und Wirkungen. Dazu muss er nicht plump und ungetarnt Macht anwenden; ohne grossen Aufwand und ohne dass es wie eine gewaltsame Entführung aussieht, kann er den Schein von Zu-

¹⁴ Nolle, S. 299; Angehrn, S. 110–112, sowie Düntzer, S. 167. Angehrn (S. 111) schreibt weiter, Marinelli sei der «Inbegriff eines diabolischen Regisseurs von Intrigen und gezielten Herzensstichen», wovon er nicht einmal seinen Prinzen ausnehme, wie bei der Szene, wo er den ahnungslosen Prinzen auf die Vermählung Emilias aufmerksam macht (I,6): Er führt den hier geradezu naiv und kindlich wirkenden Prinzen Schritt für Schritt dahin, wo er ihn haben will. Nach dieser teuflischen Gemeinheit und Schadenfreude würden seine noch folgenden Lügen und Untaten beinahe zu Kleinigkeiten verblassen.

¹⁵ Sanna (S. 34) schreibt, Gräfin Orsina, deren Vertrauter Marinelli – leider – ist, treffe ins Schwarze, wenn sie ironisch auf Marinellis «gutes Herz» (IV,5; 59), also gerade auf dessen ärmste und dunkelste Stelle, verweise.

¹⁶ Sanna, S. 33f. u. 56; Schmitt-Sasse: *Das Opfer der Tugend*, S. 67, sowie Düntzer, S. 167–169. Der Prinz nennt Marinelli einen schlechten Beobachter (IV,1; 49), und dieser fragt sich selbst einmal: «was weiss ich?» (I,6; 13). Ausserdem hat er z. B. keine Ahnung von der rasenden Leidenschaft Orsinas, und er erzählt – sonst eigentlich kein «nachplapperndes Hofmännchen» (IV,3; 55) – ihr unvorsichtigerweise selbst zu viel, so dass sie sich ein Bild der Ereignisse machen kann; er traut Emilias Mutter Claudia die Verkopplung ihrer Tochter zu, oder er hält Odoardo dazu fähig, sich in sein Schicksal zu schicken und sich gar noch beim Prinzen für alles zu bedanken.

¹⁷ Nolle (S. 300) zitiert Schmidt, Erich: *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*. 2 Bde. Berlin, 1909, S. 128. Die Konfrontation mit Orsinas Verstand offenbare die Grenzen von Marinellis Verstand, hier zeigt sich Marinelli als «Gehirnchen» (IV,3; 54), nur ordinärer, gemeiner List fähig. «Der Vergleich mit Orsina macht die Perspektive des Texts evident: Die weitsichtige Vernunft ist nicht auf seiten Marinellis, mithin nicht auf seiten des Systems, für welches er <denkt>.» (Sanna, S. 35). Auch Angehrn (S. 138) schreibt, Marinelli wirke in den Szenen mit Gräfin Orsina lächerlich, weil sie seinen feigen Ränken an Verstand wie an Gefühl weit überlegen sei.

Und Düntzer (S. 168) meint dazu: «Schleichende Ränke, Unverschämtheit, Lügen und rücksichtslose Gewalt sind die Mittel, deren er sich unter dem Schilde fürstlicher Macht bedient, um seine Absichten durchzuführen; zu einer feinen Intrigue fehlen ihm Menschenkenntnis, Berechnung und Fassung; nur wo Trug und Gewalt zum Ziele führen, ist er ein entschiedener Meister, da er vor nichts zurückbebt, auch sich nicht scheut, später als Lügner zu erscheinen, wenn er nur seine Absicht durchsetzt.»

fälligkeiten wahren. Der Böse steht hier als Mensch souverän über der Materie, der Umwelt, dem Zufall, es gibt das konsequente Verfolgen einer Idee bis zu ihrer völligen Realisation¹⁸:

Von allen Bühnengestalten Lessings ist Marinelli zweifellos der vollendetste Bösewicht, vollendet in bezug auf seine ruchlose Unabhängigkeit von Moral und menschlichen Rücksichten, vollendet in bezug auf die Virtuosität seiner Heuchelei und Intrige, auf die Eleganz seiner teuflischen Verstellung und auf die eiserne Konsequenz seines herzlosen Charakters.¹⁹

Nun zum Verhältnis zwischen Marinelli und Graf Appiani, dem Ersterer eine Falle stellt: Es herrscht gegenseitige Antipathie. Der Kammerherr hasst Appiani wegen dessen «Empfindsamkeit»²⁰, spöttisch bezeichnet er seine Heirat mit einer Bürgerstochter als «Missbündnis»: «Der Zirkel der ersten Häuser ist ihm von nun an verschlossen» (I,6; 14). Gemäss Marinellis Plan soll Appiani als Gesandter nach Massa geschickt werden, um der Prinzessin die angebliche Vermählung des Prinzen mitzuteilen; auf diese Art soll die Hochzeit einstweilen verhindert werden. Der Marchese heuchelt dem Grafen Freundschaft vor und findet, dieser könne die Hochzeit aufschieben. So provoziert er bewusst eine Beleidigung («ein ganzer Affe!» [II,10; 34]), wodurch er selbst vom Bräutigam wiederum Genugtuung fordern *muss*; das Duell will er jedoch verschieben. Die Verschiedenheit der beiden zeigt sich in ihrem Verhalten: Appiani verliert die Beherrschung und setzt Marinelli mit seinen Stichelreden unhöfisch-unhöfliche Grobheiten entgegen. Während Appiani wirklich in Zorn gerät, tut Marinelli nur so als ob; er ist viel zu sehr Hofmann, als sich zu einer Affektentladung hinreissen zu lassen, sein wahres Empfinden deckt er nicht auf und bewahrt stets die Form.²¹

Zuerst mag es noch so aussehen, als ob der Marchese – unbeabsichtigt – durch die Duellforderung in Zugzwang gesetzt worden wäre und *darum* Appiani umbringen lassen muss.

In Wahrheit zieht er aber wohl gar nie wirklich in Betracht, am provozierten Duell teilzunehmen: Anderes Menschenleben setzt er mit Vergnügen aufs Spiel, aber nie sein eigenes, dazu ist er zu feige. Trotzdem spielt er sich nachher beim Prinzen als mutig und selbstlos auf²² und lügt ihm etwas vor: «Er versetzte, dass er auf heute doch noch etwas Wichtigers zu tun habe, als sich mit mir den Hals zu brechen. Und so beschied er mich auf die ersten acht Tage nach der Hochzeit.» (III,1; 36f.)

Neben der Loyalität zum Prinzen lässt er damit Rache wegen der Beleidigung als persönliches Motiv durchblicken.²³ So will er nach dem Attentat unbedingt erfahren, dass der Graf tot ist: «Was gäb' ich um die Gewissheit!», er wäre auch einen zweiten Schuss wohl wert gewesen (III,2; 40). Und doch behauptet Marinelli später wiederholt unverfroren, Appianis Freund

¹⁸ Angehrn, S. 115–117. «Wie Shakespeares Iago ist auch er nicht nur ein blosser Tyrann der Seelen und Herzen, sondern ebenso sehr ein kluger Taktiker, ein kühler Meister in der Kunst des Möglichen und ein souveräner Feldherr lückenloser Pläne.» (Angehrn, S. 113.)

¹⁹ Angehrn, S. 117. Er ist untragischer Bösewicht, das Werkzeug, die Maschine der Tragik, verderblich wohl für andere, aber nicht für sich selbst. Goethes Mephistopheles verhält sich ganz anders, er weiss um die Beschränktheit seiner Macht, und sein Wirkungsfeld ist Spott, Chaos und Zerstörung (manchmal Zauberei), nicht Regie und lückenlose Intrige. (Angehrn, S. 117f.)

²⁰ Angehrn, S. 114. Düntzer (S. 169) weist darauf hin, dass man sich Marinelli als das direkte Gegenteil von Appiani, dem würdigen, schönen, jungen reichen Mann, denken könne.

²¹ Schmitt-Sasse, S. 65f.

²² Angehrn, S. 114f.

²³ Schmitt-Sasse, S. 67. Nolle (S. 300f., Fussn. 5) verweist dagegen auf Heinz Knorr (*Wesen und Funktionen im deutschen Drama von Gryphius bis zum Sturm und Drang*. Dissertation. Erlangen, 1951, S. 10), laut dem es sich bei Marinelli um einen «Pflicht-Intriganten» handelt, der «kein Ich-bezogenes Motiv» geltend machen kann, sondern im Auftrag und durch seine «Bindung an gesellschaftliche Übergeordnete» agiert.

zu sein.²⁴ Besonders zynisch handelt er zudem, als er vorschlägt, als Rächer zu fungieren – schliesslich bestehe doch der Verdacht, dass es sich um einen Meuchelmord handle. Emilia müsse deshalb in der Stadt bleiben und dort vernommen werden (und dürfe nicht etwa ins Kloster, wie vom Vater vorgeschlagen). Man müsse die Tochter in besondere Verwahrung nehmen und somit auch von der Mutter trennen. (Der Prinz will sie im Haus seines Kanzlers unterbringen.)

Ungeachtet all dieser Hindernisse treibt Marinelli die Intrige vorwärts, er springt dem hilflosen Prinzen – der auch selbst einige Male dazwischenpatzt²⁵ – immer wieder bei, und wird so für Emilia (und letzten Endes auch für den Prinzen selbst) der eigentlich Gefährliche.²⁶

Der Prinz, «Verführer und Tyrann»²⁷, der seine eigene Untat als verzeihliche Schwäche verstanden wissen will, verschreibt sich ganz seinem intriganten Erfüllungsgenossen, schliesslich heiligt der Zweck die Mittel: So kann selbst «ein kleines stilles, heilsames» (IV,1; 51) Verbrechen den Prinzen nicht abschrecken, solange es seinen persönlichen Belangen dienlich ist. (Marinelli dagegen hält es für kindische Schwäche, sich vor irgendeinem Verbrechen zu fürchten und verhöhnt den Räuber Angelo für dessen «mitleidiges Herz» [III,2; 39].) In seiner Launenhaftigkeit und Oberflächlichkeit ist sich der Prinz des Ernsts seiner Verführung auch nicht bewusst, er macht sich um Appiani, den Bräutigam, keine Gedanken.²⁸

Er lässt den Diener für sich denken und handeln, die Pläne durchschaut er zwar nicht ganz, die Resultate eignet er sich an, das Endergebnis weist er mit Entsetzen von sich. Er trägt die Verantwortung für alles und deckt es; zwischendurch und am Ende will er sie aber auf sein Werkzeug abschieben; er sei es nicht gewesen, sein Diener habe ihn – diesmal auch noch böswillig – missverstanden.²⁹

Emilias Tod durch ihren Vater Odoardo, der das Ganze als «höllisches Gaukelspiel» (V,7; 77f.) erkennt, bewirkt zwar, dass Marinelli vom Hof verschwinden muss und des Prinzen Stimmung momentan getrübt ist, weiterreichende Konsequenzen zu ziehen ist Letzterer aber nicht bereit: Schliesslich hat er in Marinelli den Schuldigen gefunden. Damit ist die Episode für ihn abgeschlossen, und er kann wieder zur Tagesordnung übergehen. Hier zeigt sich am besten, wie sehr die Beziehung zwischen den beiden sich zwischen zwei extremen Polen bewegt³⁰: Entweder fällt der Prinz dem Minister in die Arme, oder er entledigt sich seiner. Mari-

²⁴ «Marinelli» war laut Claudia das letzte Wort des sterbenden Grafen, das wie eine Verwünschung klang, mit einem Ton, das schon «erkaufte Mörder» sagte. Marinelli will sie beschwichtigen: «Ich war von jeher des Grafen Freund; sein vertrautester Freund.» (III,8; 46f.) Auch vor dem Prinzen und Odoardo heuchelt er unverhohlenen Freundschaft zu Appiani vor: «Sie wissen, gnädiger Herr, wie sehr ich den Grafen Appiani liebte, wie sehr unser beider Seelen ineinander verwebt schienen –» (V,5; 71).

²⁵ Zunächst macht der Prinz fast alles eigenmächtig zunichte – das Motiv hätte sonst gefehlt! –, indem er sich Emilia voreilig schon offenkundig nähert und sich und seine Liebe in der Kirche verrät. Dann noch einmal ohne jegliche Veranlassung gegenüber Emilia – Marinelli hat ihr eben vorgegaukelt, alles sei in Ordnung, der Prinz habe ihnen zu Hilfe eilen wollen –: «Wie, mein Fräulein? Sollten Sie einen Verdacht gegen mich hegen? –» (III,5; 43).

²⁶ Nolle, S. 301.

²⁷ Angehrn, S. 100.

²⁸ Angehrn, S. 100f.; Nolle, S. 304 u. 313f., sowie Düntzer, S. 165.

²⁹ Bauer, S. 24. So meint der Prinz, als Marinelli nochmals dessen Wort will als Rückendeckung oder Versicherung: «Sie überraschen mich auf eine sonderbare Art.» (III,1; 38) Der Kammerherr tut dem Prinzen gegenüber auch so, als ob er nicht geplant habe, Appiani zu töten: Der sei selbst schuld, er habe zuerst geschossen. Marinelli ist ein Schauspieler, durch dessen Heuchelei der Prinz wieder wankelmütig wird und ihm glaubt, dass des Grafen Tod Zufall war; dessen Ableben sei Marinelli gar nicht gleichgültig, schliesslich habe er von ihm noch nicht Genugtuung bekommen. (IV,1; 50) Am Schluss, als dem Prinz sein kaltblütiges Vorgehen höchst zuwider ist, beschwichtigt Marinelli ihn, sein neuer Plan sei das «Unschuldigste von der Welt» (V,1; 68).

³⁰ Bauer (S. 95, Fussn. 33) weist auf die verschiedenen Formen der Anrede des Gebieters an seinen Intimus hin: Sie schwankt im Zorn von «Sie» zu «Er» und «du», pendelt sich dann wieder auf «Sie» ein.

nelli hat Pech, er sitzt im falschen Boot und fällt am Ende ins Wasser. Der Prinz ist die konstante Basis, der Minister ein ersetzbares Instrument, der Arm kann abgeschnitten werden, der Körper überlebt.³¹

Am Schluss spricht der Prinz entsetzt und verzweifelt und wohl auch resigniert zu seinem «teuflischen Freund»³²:

«Hier! heb ihn auf. – Nun? Du bedenkst dich? – Elender! – (*Indem er ihm den Dolch aus der Hand reisst.*) Nein, dein Blut soll mit diesem Blute sich nicht mischen. – Geh, dich auf ewig zu verbergen! Geh! sag ich. – Gott! Gott! – Ist es, zum Unglücke so mancher, nicht genug, dass Fürsten Menschen sind: müssen sich auch noch Teufel in ihren Freund verstellen?»

(V,8; 79)

Marinelli als der allzu geschickte und schliesslich geprellte Regisseur der Handlung erscheint so ausser einem Schurken auch als dummer Teufel (seine letzten Worte: «Weh mir!» ([V,8; 78])).³³ Er muss nur verschwinden, aber sonst wird er nicht einmal – wie der Prinz – auf das «Gericht» hingewiesen. Die bösen Intriganten werden nicht hingerichtet in der Zeit Gottscheds, die an deren Verbesserlichkeit glaubt, an die Bekehrungsfähigkeit des Lasters zum Guten und Menschenwürdigen. Auch bei Lessing entkommt der Bösewicht oft ungestraft.³⁴

³¹ Sanna, S. 30 u. 35f., sowie Nolle, S. 315. Im Affekt will der Prinz Marinelli erstechen, durch eine eher ästhetische als moralische Erwägung unterlässt er es, verbannt ihn nur auf ewig, wobei man sich fragen kann, wie lange dieses «Ewig» dauern mag. (Bauer, S. 67.)

³² Angehrn, S. 140.

³³ Bauer, S. 94, Fussn. 19.

³⁴ Angehrn, S. 137. Marinellis Ahnen, die untergeordneten Bösewichter und Intriganten der französischen, englischen und deutschen Barocktragödien, wurden fast alle dem Henker übergeben oder wie z. B. Iago vom empörten Volk getötet. «Zwei Motive dürften bei Lessing für solches Entwischen des Bösewichts entscheidend gewesen sein, ein humanitäres und ein dramaturgisches: Für Lessings Bühnenideal war es seit je das Merkmal einer edlen Menschlichkeit: nicht rachsüchtig zu sein und auch dem Bösewicht noch zu verzeihen oder ihn doch straflos zu entlassen.» (Angehrn, S. 138.)

5.13 Sekretär Wurm in Friedrich Schillers *Kabale und Liebe*

«Ist mir's doch wie Gift und Operment, wenn ich den Federnfuchser zu Gesicht krieg. Ein konfiszierter widriger Kerl, als hätt' ihn irgendein Schleichhändler in die Welt meines Herrgotts hineingeschachert – Die kleinen tückischen Mauseugen – die Haare brandrot – das Kinn herausgequollen, gerade als wenn die Natur für purem Gift über das verhunzte Stück Arbeit meinen Schlingel da angefasst und in irgendeine Ecke geworfen hätte – Nein! Eh' ich meine Tochter an so einen Schuft wegwerfe, lieber soll sie mir – Gott verzeih' mir's –» (Miller über Wurm, I. Aufzug, 2. Szene; S. 11)¹

Der so beschimpfte und geschmähte Wurm ist als Bürgerlicher im fürstlichen Verwaltungsdienst aufgestiegen und bekleidet den Posten des Haussekretärs unter Präsident von Walter (doch zu jenem später). Aus der Kombination von Herkunft und Stellung ist Wurm ein Wanderer zwischen den Welten: Im Gegensatz zur «höfischen» Auffassung von der Ehe vertritt er die bürgerlichen Moralvorstellungen des 18. Jahrhunderts und will eine legitime Ehe und eine unberührte Braut – er «mache hier gerne den Bürgersmann» (I,5; 17) –, und in Luise Miller sieht er für sich eine «fromme christliche Frau» (I,2; 8).²

Bei der Werbung um diese, die Unschuld selbst, schwankt die schurkische Figur Wurm in seiner steifen, biedereren Art zwischen überheblicher Zuversicht und der unsicheren Erwartung, Luise werde ihn abweisen. Er verliert die Fassung, als ihm die Mutter zu verstehen gibt, sie sei mit Ferdinand, Walters Sohn, liiert. Aus der Perspektive seines Berufes betrachtet er nämlich die Ehe mit Luise als rechtlich einklagbaren Besitzanspruch und stellt vor ihrem Vater noch einmal heraus, was er in eine solche Vernunft Ehe einbringen kann. Ausserdem habe er ernsthafte Absichten, womit er sich deutlich von einem «adeligen Windbeutel» (I,2; 9) abgrenzt. Der Rationalist Wurm, der selbst die Liebe und Eifersucht wie mit einem «Barometer der Seele» (III,1; 50) analysiert und instrumentalisiert, betrachtet Luise als Repräsentationsobjekt, «das schönste Exemplar einer Blondine, die [...] neben den ersten Schönheiten des Hofes noch Figur machen würde.» (I,5; 16)³

Solch pragmatischem Denken setzt Miller, Luises Vater, jedoch einen Riegel vor; auf keinen Fall will er seine Tochter mit Wurm verkuppeln, einem «Mann, den sie nicht schmecken kann».⁴ Ohnehin traut er dem Liebhaber, der den Vater zu Hilfe ruft, «keine hohle Haselnuss zu» (I,2; 10); er verachtet den Sekretär: Der «Dintenkleckser» (II,4; 40) solle «auf seinem Gänsekiel reiten» (I,2; 11). Auch die Mutter will dafür sorgen, dass er den Bissen (Luise) nicht bekommt, sie spuckt aus und meint giftig, man werde dem Hund schon «'s Maul sauberhalten» (I,2; 11). Von Miller als etwaiger Bräutigam der Tochter ohne Weiteres abgelehnt, begibt sich Wurm schnurstracks zum Präsidenten, um ihm alles über die Verbindung Ferdinand-Luise mitzuteilen und so seinen Konkurrenten Ferdinand auszuschalten.⁵

¹ Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Schiller: *Kabale und Liebe*. Ein bürgerliches Trauerspiel. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1986 (= Reclam Universal-Bibliothek; 33).

² Struck: *Friedrich Schiller: Kabale und Liebe*, S. 23f. u. 56, sowie Schafarschik (Hg.): *Erläuterungen und Dokumente – Friedrich Schiller: Kabale und Liebe*, S. 20.

³ Loohuis: *Analyse von Kabale und Liebe und Hermann und Dorothea*, S. 62, sowie Struck, S. 35 u. 55f.

⁴ Miller fürchtet auch die längerfristigen Auswirkungen einer solchen Verbindung: «Dass mich der böse Feind in meinen eisgrauen Tagen noch wie sein Wildbret herumhetze – dass ich's in jedem Glas Wein zu saufen – in jeder Suppe zu fressen kriege: Du bist der Spitzbube, der sein Kind ruiniert hat!» (I,2; 10)

⁵ Schafarschik, S. 15; Loohuis, S. 62, sowie Struck, S. 40.

Obwohl der adlige Präsident, ein studierter Verwaltungsfachmann, den Fürsten nur vertritt, ist er es, der die eigentliche Macht ausübt: Er erscheint als niederträchtiger, schonungsloser und grausamer Potentat, der die Untertanen rücksichts- und gewissenlos unterdrückt. Bezeichnenderweise meint Walter, wenn einer in den Beutel lügen könne, könne er Präsident werden (I,5; 16), und auch Ferdinands Spruch: «aus vollkommenen Henkersknechten schlechte Minister» (II,7; 47) entspricht der Wahrheit. Denn seinen Vorgänger hat der Präsident mit dem Messer hinweggeräumt, und zu dessen Sturz hat auch Wurm durch «falsche Handschriften» (d. h. Schriftstücke, I,5; 19) beigetragen. Damit wird der Präsident aber erpressbar – schliesslich weiss Ferdinand, sein Sohn, davon –, und so misslingt sein Versuch, die ganze Familie Miller ins Zuchthaus bzw. an den Pranger zu bringen. Das Rechtsempfinden des Adligen offenbart sich in dieser Szene, will er doch seinen Hass am Untergang der Familie Miller stillen: «Die Gerechtigkeit soll meiner Wut die Arme borgen.» (II,6; 45) – der Amtsmissbrauch wird offensichtlich.⁶

Immer darauf absehend, seinen Einfluss beim Fürsten zu stärken, will der Präsident seinen Sohn zu einer Vermählung mit Lady Milford zwingen, der Konkubine und Favoritin des Fürsten, denn wenn Ferdinand sie heiratet, wird der Fürst auch den Vater noch mehr begünstigen. Einer bürgerlichen Verbindung seines Sohnes mit Luise wird er also sicher nicht tatenlos zusehen. Seine Gerissenheit zeigt der Präsident, wenn er den verschlagenen Wurm, der sich bereits mehrere Verbrechen hat zuschulden kommen lassen, beauftragt, eine List zu erdenken, um den Starrsinn seines Sohnes zu brechen und dessen unstandesgemässer Liebe zu der Bürgerstochter Steine in den Weg zu legen.⁷ Zuerst macht der Präsident fast alles zunichte, da er sich Ferdinand und Luise schon als Mitwisser der Liaison zu erkennen gibt und ihnen auch noch droht, anstatt sie in Sicherheit zu wiegen. Wurm rät dem Präsidenten darauf, mit seinem Sohn gleich vorzugehen wie bei seinem Vorgänger, ihm – hinterhältigerweise – nicht den Feind, sondern den Freund zu zeigen und ihn damit in Sicherheit zu wiegen: Er hätte Luise bei Ferdinand in Misskredit bringen sollen und so die Gunst des Sohnes behalten. Auf diese Art hätte er «den klugen General gespielt, der den Feind nicht am Kern seiner Truppen fasst, sondern Spaltungen unter den Gliedern stiftet.» (III,1; 50)

Während also der Präsident, wie es ihm Wurm angeraten hat, das grösste Beispiel der Verstellung liefert (indem er Ferdinand den zärtlichen Vater zeigt, Reue heuchelt, Abbitte für die Erniedrigung Luises wünscht und voller Falschheit sogar vorgibt, er halte sie für ein «edles, ein liebes Mädchen» [IV,5; 74]), will Wurm Ferdinand rasend eifersüchtig machen: «Überlassen Sie es *mir*, an ihrem eigenen Feuer den Wurm auszubrüten, der sie zerfrisst.» (III,1; 50)⁸

Wurm, der schon allein wegen seines (von Miller eingangs beschriebenen) Aussehens überall verachtet wird⁹, macht also seinem Namen – der auch Schillers Verachtung für den intriganten Kriecher (die niedrigste Kreatur) ausdrückt – alle Ehre: Er frisst sich in die Frucht hinein, zerstört und verdirbt.¹⁰

Dass sein Plan bei Ferdinands Eifersucht einsetzt, zeigt ihn als Psychologen, der ausserdem mit der bürgerlichen Moral vertraut ist. Wurm lässt den Vater verhaften und als Bedingung für seine Freilassung Luise einen falschen Liebesbrief an den Hofmarschall von Kalb schreiben, den er sich selbst ausgedacht hat. Luise muss sich unter Eid verpflichten, den erzwungenen Brief als von ihr unter freiem Entschluss verfasst auszugeben.¹¹ Auf den Einwand Walters hin,

⁶ Schafarschik, S. 21, sowie Struck, S. 42.

⁷ Loohuis, S. 60f.

⁸ Struck, S. 46.

⁹ Vgl. «die Haare brandrot» mit anderen rothaarigen Bösewichtern, z. B. Reinhart Fuchs. Angesichts solcherlei Vorurteile ist es wohl kein Wunder, dass sich Titus Feuerfuchs in Nestroys *Talisman* eine Perücke zulegt.

¹⁰ Struck, S. 35 u. 43f.

¹¹ Struck, S. 45. Struck wendet allerdings ein, dass gerade dieser Eid ein Schwachpunkt sowohl von Wurms Plan als auch von Schillers dramatischer Konstruktion sei.

was denn ein Eid fruchten solle, meint Wurm: «Nichts bei *uns*, gnädiger Herr. Bei *dieser* Menschenart alles» (III,1; 52). Dem «Mann von Wort» (I,2; 9), als der sich Wurm Miller gegenüber bezeichnet hat, gelten Eide nichts, und er ist sich darin mit dem Präsidenten einig. Der Präsident ist begeistert von Wurms Plan, er lacht kopfschüttelnd und meint bewundernd: «Ein Gift wie das müsste die Gesundheit selbst in eiternden Aussatz verwandeln» (III,3; 58) und «Ja! ich gebe mich dir überwunden, Schurke. Das Geweb' ist satanisch fein. Der Schüler übertrifft seinen Meister» (III,1; 52). An diesem Spruch wird das Verhältnis der beiden klar ersichtlich: Wurm ist der Untergebene seines Herrn und Auftraggebers Walter, die beiden hecken den Plan zusammen aus, Wurm wird aber als Walters «Schüler» von diesem eher belächelt. Die verschworene Offenheit – die eigentlich positive Charaktereigenschaft wird hier pervertiert – rührt her von der Interessengleichheit und der gegenseitigen Erpressbarkeit, sie zeigt sich in der Reaktion des Präsidenten auf die Floskel Wurms, er wolle sich «freimütig» äussern: «Wie ein Verdammter zum Mitverdammten.» (III,1; 50)¹²

Als Wurm die Kabale (zu frz. *cabale*: «Ränke, Intrige»¹³) in Gang setzt, spürt Luise schon, ohne Wurm im Raum zu bemerken, das Böse nahen. Als sie ihn dann erblickt, tritt sie erschrocken zurück: «Schrecklich! Schrecklich! Meiner ängstlichen Ahnung eilt schon die unglücklichste Erfüllung nach.» (III,6; 61) Luise wehrt sich aufs Heftigste, und Wurm kann sie nur daran hindern, selbst zum Herzog zu gehen, indem er vorgibt, sie müsste sich diesem hingeben, um ihr Recht zu bekommen. Wieder setzt er die bürgerliche Moral als Druckmittel ein und hat Erfolg.¹⁴ Luise bemitleidet Wurm («Armer Mensch! Du treibst ein trauriges Handwerk, wobei du ohnmöglich selig werden kannst.» [III,6; 62]) und beschimpft ihn mitsamt seiner «Büberei, wie noch keine erhört worden!» als «Barbar», als «blutsaugenden Teufel» (III,6; 66), der «zum Henker zur Schule» ging (III,6; 63): «Wie flink dieser Satan ist, wenn es gilt, Menschen rasend zu machen!» (III,6; 65)

Ihre tragische Situation erkennend – was immer sie nachher unternimmt oder unterlässt, schlägt gegen sie aus – resigniert sie schliesslich: «Diktieren Sie weiter. Ich denke nichts mehr. Ich weiche der überlistenden Hölle.» (III,6; 66) Der Betrüger Wurm wird aber selbst betrogen, hofft er doch heimlich, Luise werde ihm nach der Entzweiung von Ferdinand in die Hand fallen¹⁵ – und dies trotz ihres vorherigen Ausrufs: «Etwas Abscheuliches muss es sein, weil dieser Mensch dazu ratet» (III,6; 64). Seine Psychologie oder Menschenkenntnis scheint, sobald es ihn selbst betrifft, nicht mehr zu tragen, er wird enttäuscht: Als er ihr Mitleid heuchelt, ihre Hand küssen will und sie fragt, warum er sie nicht um ihre Hand bitten könne, antwortet sie – «*gross und schrecklich*»: «Weil ich dich in der Brautnacht erdrosselte und mich dann mit Wollust aufs Rad flechten liesse.» (III,6; 67)

Selbst für Luise ist Wurm nur ein kleiner Helfershelfer (ein Wurm). So meint sie hinsichtlich des Briefes später zu Ferdinand: «Dein Vater hat ihn diktiert» (V,7; 107), der Drahtzieher ist und bleibt der Präsident. Die Kabale ist bei aller Gerissenheit und Skrupellosigkeit jedoch zum Scheitern verurteilt: Lady Milford verlässt, da sie Ferdinands Liebe nicht gewinnen kann, den

¹² Struck, S. 44. Als der Präsident erkennt, dass es Wurm bei beiden Vätern versuchen will, ist er entrüstet, dass Wurm denkt, er könne ihn hintergehen: «Dass Er meinen Sohn bei dem *Mädchen* auszustecken Mühe haben möchte, soll Ihm der *Vater* zur Fliegenklatsche dienen, das find ich wieder begreiflich – und dass Er einen so herrlichen Ansatz zum Schelmen hat, entzückt mich sogar – Nur, mein lieber Wurm, muss Er mich nicht mitprellen wollen.» (I,5; 17)

¹³ Schafarschik, S. 4.

¹⁴ Struck, S. 45.

¹⁵ Loohuis, S. 62.

Hof und macht damit alle politischen Pläne zunichte, und darüber hinaus tötet Ferdinand zuerst Luise und dann sich selbst.¹⁶

Walter, der in die ganze Intrige eingeweiht war und dem hinterhältigen Wurm Rückendeckung gab, bezichtigt jetzt in der Not, da sein Sohn tot ist, seinen Sekretär: Der «Richter der Welt» solle diese Seelen von Wurm fordern, nicht von ihm. Wurm, der «Satan» habe «den Schlangenrat»¹⁷ gegeben und trage darum die Verantwortung, er selbst «wasche die Hände» – Pilatus gleich – in Unschuld¹⁸ (V, letzte Sz.; 109).

Hier zeigt sich Wurms Schwäche: Er hat zu sehr auf die Loyalität Walters vertraut. Jetzt fängt er grässlich an zu lachen und fällt über seinen *partner in crime* her – er, der immer wieder mit dem Satan verglichen wird¹⁹, wisse «nun auch, auf was Art sich die Teufel danken» – und will «Geheimnisse aufdecken, dass denen, die sie hören, die Haut schauern soll». Bevor er abgeführt wird, verkündet er noch, er wolle «Arm in Arm» mit dem Präsidenten «zum Blutgerüst», «zur Hölle» gehen: «Es soll mich kitzeln, Bube, mit *dir* verdammt zu sein!» (V, letzte Sz.; 109f.) Er will sich – offenbar in Raserei, in geistige Umnachtung verfallend – dem Gericht überantworten, aber Walter mit sich ins Verderben reißen. Reue über seine schändliche Vergangenheit zeigt er auch am Schluss keine, eher schwingt in seinem Benehmen und seinen Worten noch ein gewisser Stolz mit. Kein Wort gilt der toten Luise, und somit bleibt die Frage nach einem wahren Gefühl Wurms offen. Da seine Begehrte tot ist, gehört er nun vollends zu den betrogenen Betrügnern.²⁰

¹⁶ Struck, S. 46.

¹⁷ Walter vergleicht Wurm also mit der Schlange aus dem 1. Buch Mose (Genesis 3), die alles Unheil in die Welt bringt.

¹⁸ Vgl. Pilatus in Matthäus 27,24.

¹⁹ Vgl. 52, 66 u. 109.

²⁰ Loohuis, S. 63, sowie Struck, S. 56.

5.14 Coppelius und Coppola in E. T. A. Hoffmanns *Der Sandmann*

Sand. «Der S.mann kommt» sagt die Mutter zu dem müden Kinde, d. h. es ist Zeit, schlafen zu gehen; das Kind reibt sich die Augen, als wäre S. hineingekommen, weil bei eintretender Müdigkeit die Augen trocken werden und in den Augenrändern sich kleine trockne Körperchen bilden, die fürs Gefühl kleinen S.körnchen gleichen. Diese Erscheinung wurde für die Kinderwelt dem S.manne zugeschrieben, einem freundlichen Geiste, den leider E. T. A. Hoffmann im ersten seiner phantastischen «Nachtstücke» ins Entsetzliche verzerrt hat.¹

Der Sandmann, der normalerweise «zur Gruppe <Kinderschreck>» gehört, «aber durchweg freundlicher, selten ernstlich schrecklicher Natur»² ist, schaut als Titelfigur in Hoffmanns *Sandmann* allerdings ganz anders aus. Er erscheint hier als «typische Figur eines grausigen Ammenmärchens»³, eine Beschreibung, die der kleine Nathanael von der Wartefrau der jüngsten Schwester erhält:

«[...] Das ist ein böser Mann, der kommt zu den Kindern, wenn sie nicht zu Bett gehen wollen und wirft ihnen Händevoll Sand in die Augen, dass sie blutig zum Kopf herausspringen, die wirft er dann in den Sack und trägt sie in den Halbmond zur Atzung für seine Kinderchen; die sitzen dort im Nest und haben krumme Schnäbel, wie die Eulen, damit picken sie der unartigen Menschenkindlein Augen auf.» (5)⁴

Der Sandmann ist aber in dieser Erzählung nur einer von mehreren Bösewichtern, daneben wirken der Advokat Coppelius, der Wetterglashändler Giuseppe Coppola sowie der «berühmte Naturforscher» (16) Professor Spalanzani. Zusammen bilden diese Herren eine Macht, die zuerst den Jungen und dann den Studenten Nathanael bedroht; und vor allem Coppola und Coppelius ähneln sich – allein schon in Bezug auf ihren Namen, aber auch in ihrem ganzen Aussehen – auch noch derart, dass nie klar ist, ob sie vielleicht gar miteinander identisch sind. Nathanael behauptet dies – allerdings ist die Wahrnehmung dieses unzuverlässigen Zeugen oft gestört⁵ –, seine realistischere Braut Clara bestreitet es, doch der Erzähler lässt alles offen.

Ich will mir diese Bösewichter zunächst einzeln vornehmen:

Der Schlimmste von allen ist der Advokat Coppelius, der zusammen mit Nathanaels Vater alchemistische Versuche unternimmt, bei denen Letzterer stirbt. Coppelius wird als eine «feindliche Erscheinung» (12), als ganze «überhaupt widrig und abscheulich» (8) beschrieben,

¹ Bächtold-Stäubli/Hoffmann-Krayer (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 7, Sp. 936f.

² Bächtold-Stäubli/Hoffmann-Krayer (Hg.), Bd. 7, Sp. 939.

³ Koebner: «E. T. A. Hoffmann: *Der Sandmann* – Fragmentarische Nachricht vom unbegreiflichen Unglück eines jungen Mannes», S. 282.

⁴ Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Hoffmann: *Der Sandmann* und *Das öde Haus*. Hg. von Manfred Wacker. (= Reclam Universal-Bibliothek; 230, Stuttgart: Philip Reclam jun., 1969.

⁵ Beispiele dafür sind etwa die Brillen, die für Nathanael zu Augen werden, und der Todesseufzer, den er hört, als sein Atem vor innerer Angst stockt, und wie er später bemerkt, dass er selbst so aufgeseufzt hat. Koebner weist auch auf die idolhafte Liebe zu einer mechanischen Figur hin und fragt sich, ob Claras Aussage, ein Busch bewege sich auf sie zu, nicht nur in Nathanaels Einbildung vorkomme (S. 263). Allgemein gehorcht seine Wahrnehmung im Affekt «anderen Gesetzen als in der [...] <wahren wirklichen Aussenwelt>» (Kremer: *Romantische Metamorphosen*, S. 160f.).

die gar an «Teufelsdarstellungen des späten Mittelalters»⁶ erinnert. Die Physiognomie dieses Kinderschrecks allein ist schon «zusammengestückelt und als halbe[s] Tiergesicht»⁷ geschildert:

Aber die grässlichste Gestalt hätte mir nicht tieferes Entsetzen erregen können, als eben dieser Coppelius. – Denke Dir einen grossen, breitschultrigen Mann mit einem unförmlich dicken Kopf, erdgelbem Gesicht, buschichten grauen Augenbrauen, unter denen ein Paar grünliche Katzenaugen stechend hervorfunkeln, grosser, starker über die Oberlippe gezogener Nase. Das schiefe Maul verzieht sich oft zum hämischen Lachen; dann werden auf den Backen ein paar dunkelrote Flecke sichtbar und ein seltsam zischender Ton fährt durch die zusammengekniffenen Zähne. (7)

Der Ausdruck «Bestie» (8), den Coppelius für die Kinder verwendet, passt also eher auf ihn selbst, der ausserdem, indem er deren Essen berührt, selbstherrlich und ungestraft in die Schutzzonen der Kinder und der Mutter einbricht. Der Vater «betrug sich gegen ihn, als sei er ein höheres Wesen, dessen Unarten man dulden und das man auf jede Weise bei guter Laune erhalten müsse» (8); er hat zu wenig bürgerliches Selbstbewusstsein, um sich der Macht Coppelius' entgegenzusetzen. Dessen brutale, Gehorsam heischende Autorität drängt sich in die Intimität der Familie ein und terrorisiert regelrecht Kinder und Eltern.⁸ Janssen weist darauf hin, dass Coppelius vor allem wegen seiner Rohheit und Gewalttätigkeit so unheimlich sei und mitsamt seiner altmodischen und aschgrauen Kleidung eher an einen Revenant als an einen Gelehrten jener Zeit erinnere.⁹

So ist auch das Entsetzen erklärbar, als Nathanael merkt, dass es sich beim Sandmann um eben diesen schrecklichen Coppelius handelt: «ein hässlicher gespenstischer Unhold, der überall, wo er einschreitet, Jammer – Not – zeitliches, ewiges Verderben bringt» (9).

Der Junge glaubt sich in eine Teufelsschmiede versetzt, in der dicker Qualm aufsteigt und emsig gehämmert wird. Menschengesichter tauchen vor dem kleinen Zeugen auf, denen die Augen fehlen; statt dessen starren ihn «scheussliche, tiefe schwarze Höhlen» (9) an. Coppelius ruft mit dumpf-dröhnender Stimme nach Augen und ist sofort bereit, sich der des kreischend hervorstürzenden Jungen bedienen zu wollen.¹⁰

Freud zeigt die Parallelen zum Sandmann aus dem Märchen auf, hier sind es keine Sandkörner, die dem Jungen in die Augen gestreut werden, sondern glutrote Flammenkörner, beides

⁶ Drux: *Marionette Mensch*, S. 85f. In der ersten Alchemieszene scheinen sich die sanften Züge des Vaters «zum hässlichen widerwärtigen Teufelsbilde verzogen zu haben. Er sah dem Coppelius ähnlich.» (9) Als sich das wieder legt, ist Nathanael beruhigt, «dass der Pakt mit dem Bösen den Vater nicht das Seelenheil gekostet habe.» (Koebner, S. 275f.)

⁷ Koebner, S. 301.

⁸ Koebner, S. 275 u. 283f.

⁹ Janssen: *Spuk und Wahnsinn*, S. 28. «Hoffmann liebt es, Greuelfiguren dieser Art, altmodisch gewandet und oft bejahrt, in seinen Erzählungen als rätselhafte Monstren auftreten zu lassen.» (Koebner, S. 283.) Auch meint Janssen (S. 34), die Gestalt des Coppelius sei «mehr als die Symbolisierung einer Kastrationsandrohung [vgl. Freud: «Das Unheimliche», S. 13]: sie ist bürgerliche Erziehungsmoral ebenso wie verbrecherischer Wissenschaftler, Verdrängtes und Betrüger in einem». Da die Kinder selbst von ihrem Vater keine Hilfe gegen den Eindringling erhoffen können, verwundert nicht, «dass für den Knaben Nathanael der Sandmann, Coppelius und das «feindliche Prinzip» in eins zusammenfallen». (Koebner, S. 284.)

¹⁰ Koebner, S. 298.

mit dem Zweck, dass die Augen herausspringen.¹¹ Zudem schreibt Freud über die schreckliche Kinderangst, «die Augen zu beschädigen oder zu verlieren. Vielen Erwachsenen ist diese Ängstlichkeit verblieben und sie fürchten keine andere Organverletzung so sehr wie die des Auges. Ist man doch auch gewohnt zu sagen, dass man etwas behüten werde wie seinen Augapfel.»¹²

Der zweite Bösewicht im *Sandmann* ist der Wetterglashändler Coppola, der Nathanael – jetzt nicht mehr kleiner Junge, sondern ausgewachsener Student – in dessen Wohnung im wahrsten Sinne des Wortes «heimsucht» und ihm ein kleines Fernrohr, ein Perspektiv, verkauft. Dieses Hilfsmittel des Menschen verkehrt hier seine Aufgabe: Es verstellt den Blick auf die Wahrheit, statt ihn zu ermöglichen, und spiegelt – wie die Brillen auf dem Tisch, die aussehen wie tausend Augen – Nathanael ein Leben vor, das nicht existiert. Und eben darin liegt auch die dämonische Kraft Coppolas: in der Fähigkeit, Nathanaels eigene, verborgene Wünsche zu erfüllen und ihn damit handlungsunfähig zu machen; jener wird so das Objekt seiner eigenen Gefühle.¹³

Der Wetterglashändler ist unehrenhaft, was allein schon durch seine fremdländische, italienische Abstammung auszumachen ist¹⁴; Coppola bereitet Nathanael für das Experiment vor, das er gemeinsam mit seinem Komplizen Professor Spalanzani¹⁵ (ebenfalls Italiener) geplant hat. Nicht zufällig bringt das Taschenperspektiv gerade Olimpia in Nathanaels Blickfeld, die vermeintliche Tochter Spalanzanis. Der Blick durch das Glas genügt, und Nathanael, besessen von seiner narzisstischen Liebe zu sich selbst, verliebt sich in verzweifelter Weise in die tote Puppe.¹⁶

Spalanzani, der den leiblichen Vater Olimpias darstellt und ihr durch diese verwandtschaftliche Relation und ihre Präsentation im Rahmen eines Festes gesellschaftliche Realität verleiht, beobachtet solches Tun seelenruhig. Um seinen eigenen Zielen näherzukommen, d. h. seine Arbeit und seinen wissenschaftlichen Ehrgeiz zu bestätigen, setzt er sich kalt und gefühllos über die Gefühle anderer Menschen hinweg und nutzt auch den Studenten skrupellos aus.¹⁷ Laut Janssen ist der «wissenschaftlich gebildeter Betrüger» in seiner scheinbaren bürgerlichen Ehrsamkeit und dem Bild von Normalität, das ihn umgibt, die zeitgenössische, moderne und auch reale Alternative zum irrealen dämonischen Charakter Coppola und dem in ihm so altertümlich symbolisierten «bösen Prinzip».¹⁸

Nathanael sieht sich am Schluss, bevor er sich – endgültig wahnsinnig geworden – vom Turm stürzt, selbst hilflos wie ein drehendes Holzpüppchen und wieder als Opfer der Vivisektion des Coppelius.¹⁹ In der Studentenzeit Nathanaels teilen sich Coppelius und Coppola die Mühe, dessen Glück und damit auch dessen Leben systematisch zu zerstören: Coppelius verhindert

¹¹ Freud, S. 10.

¹² Freud, S. 13.

¹³ Janssen, S. 40f.

¹⁴ Coppola wird als Piemonteser bezeichnet (16). «Italiäner und Italiänisch sind undeutsche und verwerfliche Formen», heisst es bei Campe 1808. Mache sich erst das «Italiänische» breit, «wird die Ehrlosigkeit bei uns die Wirkung der Italischen Konservatorien und morgenländischen Harems nach sich ziehen» (Orlowsky: *Literarische Subversion bei E. T. A. Hoffmann*, S. 161, zitiert: Campe, Joachim Heinrich: *Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bd. II. Braunschweig, 1808, S. 832.)

¹⁵ Diese Figur scheint in Lazzaro Spallanzani, einem italienischen Naturforscher und Physiologen, der sich «u. a. mit dem Problem der Urzeugung und künstlichen Befruchtung» beschäftigte, ihr reales Vorbild zu haben (Wacker: Anmerkungen zu Hoffmann: *Der Sandmann*, S. 16, Fussn. 11).

¹⁶ Janssen, S. 41f.

¹⁷ Drux, S. 85, sowie Janssen, S. 41f.

¹⁸ Janssen, S. 41f.

¹⁹ Koebner, S. 295.

die anstehende Hochzeit mit Clara (in Nathanaels Dichtung²⁰ und in der Turmszene), Coppola jene mit Olimpia (im Labor des Spalanzani).²¹ Jedes Mal tritt der Sandmann «als Störer der Liebe»²² auf. Clara hat schon vorher gesagt:

«Ja Nathanael! Du hast recht, Coppelius ist ein böses feindliches Prinzip, er kann Entsetzliches wirken, wie eine teuflische Macht, die sichtbarlich in das Leben trat, aber nur dann, wenn du ihn nicht aus Sinn und Gedanken verbannst. Solange du an ihn glaubst, *ist* er auch und wirkt, nur dein Glaube ist seine Macht.» (22)

«Da er diese irrealen Dimension offenbar nur für Nathanael selbst bekommt, ist es auch dieser, der die Vollendung seiner Vernichtung als sein eigenes Schicksal selbst besorgt. Er wird zum «gehetzten Tier», das sich selbst zerstört.»²³ Am Ende liegt dann auch Nathanael zusammen mit dem von Coppola erstandenen Perspektiv – stellvertretend für alle seine Perspektiven – zerschellt am Boden.²⁴

Hohoff meint, der Advokat und der Wetterglashändler mögen als Figuren unterschiedlich sein, ihre Funktion sei aber dieselbe. Wie der Sandmann im Ammenmärchen lösten sie die Schreckenserlebnisse der Hauptfigur aus und störten deren Wahrnehmung. Die Repräsentanten dieser Macht seien «nicht an Raum und Zeit gebunden. Sie gehen und kommen, wann sie es bestimmen, tauchen überraschend auf und verschwinden spurlos». Gemeinsam verkörperten sie eine «Gegeninstanz» zu Nathanael, und diese Instanz «verfolgt ihn, scheinbar ohne Motiv, jahrelang, begleitet sein Wachstum und seine Entwicklung, und ist an seinem Wahnsinn und Tod beteiligt»²⁵. Auf irrealer Ebene sind Coppelius und Coppola – laut Janssen – Teil der Schicksalsmacht, die zur Vernichtung des «eigentlich Menschlichen» beiträgt.²⁶

²⁰ In seinem visionär anmutenden Gedicht, einer seiner «düstern Träumereien» (21), beschreibt Nathanael, wie Coppelius als «grauser Schicksalspopanz» (12) auftritt, sein Liebesglück stört und ihn vom Traualtar weg in einen flammenden Feuerkreis wirft, der ihn «saugend und brausend fortreisst» (23). (Vgl. Koebner, S. 259.)

²¹ Hohoff: *E. T. A. Hoffmann: Der Sandmann*, S. 322.

²² Freud, S. 13.

²³ Janssen, S. 50.

²⁴ Orłowsky, S. 195.

²⁵ Hohoff, S. 321. «Aber auch die Kategorie Fremdheit gilt, wie die Personenidentität von Coppelius und Coppola, nicht durchgängig; die Figuren erscheinen ambivalent: Coppelius ist auch ein vertrauter Freund des Vaters, der zum Mittagessen kommt; Coppola ist schon jahrelang mit Professor Spalanzani befreundet; beide sind auch in der bürgerlichen Welt verwurzelt.» (Hohoff, S. 323.) Drux (S. 85) dagegen weist darauf hin, dass einiges dafür spreche, «dass Spalanzani Nathanael bewusst getäuscht hat, als er von Coppola als einem langjährigen Bekannten aus Piemont sprach; denn er benötigte Nathanael, um die Wirkung seines Spitzenautomaten zu testen.»

²⁶ Janssen, S. 50. Wobei Coppelius – laut Janssen (S. 36, Fussn. 2) – dabei nur Ausführer sei, nicht aber etwa die Verkörperung der Macht selbst. Seine Macht sei beschränkt, wie sich z. B. in seinem Versuch, Nathanaels Gliedmassen zu versetzen, zeige. Laut Koebner (S. 263) könne es – mit Nathanael als unzuverlässigem Zeugen – ganz einfach nicht sein, dass der Advokat Coppelius dem Jungen die Glieder abschraubt und sie versetzt wie einer Puppe. Für Drux (S. 86) dagegen sind die Worte Coppelius' (der vom Vater als «Meister» (10) angeredet wird) samt der mephistophelischen Bezeichnung für Gott, ein untrügliches Zeichen dafür, dass er «die Verkörperung der höllischen Macht» ist: «'s steht doch überall nicht recht! s' gut so wie es war! – Der Alte hat's verstanden!» (10) (Drux [S. 86] zeigt ausserdem, dass «der Alte» eine mephistophelische Bezeichnung für Gott sei, dessen Schöpfung unkorrigiert bleiben müsse und nur unvollkommen nachgeahmt werden könne, solange dem Teufel die Seele, «eben der göttliche Teil des Menschen», unerreichbar sei.) Allgemein wird schon hier die Ohnmacht Nathanaels offenbar, er ist klein und wehrlos gegenüber dem oft riesenhaft und überlebensgross dargestellten Coppelius.

Auch Coppelius' Beruf passt – derselbe, den Hoffmann selbst ausübte – nämlich der eines Advokaten, ein Vermittler, und auch ein Beruf, «der kühlen Verstand und intellektuelle Raffinesse erfordert» (Orłowsky, S. 161): Zu Hoffmanns Zeit sei an der Ehrenhaftigkeit dieser Advokaten grosse Zweifel laut geworden, hätten sie im Volksmund doch den Ruf von Männern gehabt, denen «die höhere Bedeutung des Rechts verloren ge-

Und wie schon erwähnt scheint es für all das Schreckliche, was dem armen Nathanael widerfährt, nicht einmal einen Grund zu geben. Laut Koebner erfordern es «der Plan, die Absicht des Coppelius von sich aus»:

Was die fremden Mächte mit ihm treiben, dem Spielball ihrer Wut und Laune, übersteigt jedes denkbare Strafmass. Für welche Schuld auch immer, er bezahlt zu teuer, wie es ausdrücklich nach dem zweiten Besuch des Wetterglashändlers Coppola heisst (29), und er bezahlt am Ende mit seinem Leben. Ein Verbrechen, das solche Vergeltung rechtfertigen würde, ist nirgends zu entdecken.²⁷

gangen ist» und die «bloss vom Unglück anderer Menschen leben». (Orlowsky, S. 161, zitiert Walter, Eugen: *Das Juristische in E. T. A. Hoffmanns Leben und Werk*. Dissertation. Heidelberg, 1950, S. 95.)

²⁷ Koebner, S. 298.

5.15 Veitel Itzig in Gustav Freytags *Soll und Haben*

«Veitel, es ist eine arge Welt, verdiene dir ehrlich dein Brot, Veitel!» (114)¹

In Gustav Freytags Entwicklungsroman *Soll und Haben* gibt es einen strahlenden Helden in Gestalt des Bürgerlichen Anton Wohlfahrt, einem aufrechten, stets auf das Wohl der anderen bedachten, «deutschen Michel»². Die Antithese dazu, Antons Antagonist, bildet in einer «Schwarz-Weiss-Ideologie»³ der Jude Veitel Itzig. Der stammt aus einer mittellosen jüdischen Familie und hatte in der Bürgerschule unter den Vorurteilen und Peinigungen seiner Altersgenossen zu leiden, vor deren Fäusten Anton Wohlfahrt «den unliebenswürdigen Burschen» einmal bewahrt hat, obwohl dieser «im Verdacht stand, Schreibfedern zu mausen und später an Begüterte wieder zu verkaufen» (24). Jahre später treffen sich die beiden wieder, beide verlassenen Ostrau, ihre Heimatstadt, und sind auf dem Weg in die Hauptstadt.⁴

Veitel ist «keine auffallend schöne Erscheinung, hager, bleich, mit rötlichem, krausem Haar, in einer alten Jacke und defekten Beinkleidern sah er so aus, dass er einem Gendarmen ungleich interessanter sein musste, als andern Reisenden» (24). Obwohl er mit Wissen in der Schule nur sehr bedingt in Kontakt gekommen ist, ahnt er doch, dass solches vonnöten ist, um zu Reichtum zu gelangen.⁵ Ein Wissen, das ihm ermöglichen soll, sein Glück zu machen, ohne Tüten zu drehen und Sirup an alte Weiber zu verkaufen, wie er Antons zukünftige Tätigkeit verächtlich beschreibt, also mit bürgerlichen Gewerbemethoden kaum etwas gemein hat.⁶ Schon am Anfang hat er «eine merkwürdige Vorliebe für krumme Seitengassen und schmale Trottoirs» (40), und sein Motto lautet: «Wenn einer nicht will verkaufen, muss man ihn dazu zwingen» (25).

In der Gestalt von Hippius, einem dem Alkohol verfallenen, heruntergekommenen Juristen und Winkeladvokaten, trifft er durch Zufall seinen Mentor, der ihm die Rezepte zum Reichtum verschaffen kann, das Wissen, nach dem er so lange gesucht hat. Der Gewohnheitstrinker macht ihn für 50 Taler bekannt mit mehr oder weniger üblichen Praktiken des Geldverkehrs und mit den «Geheimformeln» der Schuldverschreibung, des Wechselrechts und der Hypothekenordnung, d. h. mit dem bürgerlichen Zivilrecht, das – wie Richter schreibt – die Juden nicht erfunden haben, sondern nur konsequent handhaben.⁷ Veitels schlechtes Gewissen meldet

¹ Die Abschiedsworte von Veitels Mutter, einem «ehrlichen Weib»; sie hat ihm sechs Dukaten in die Ledertasche genäht, für die sie ihre goldene Kette verkaufte.

Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf Freytag: *Soll und Haben*. Roman in sechs Büchern. Mit einem Nachwort von Hans Mayer, Textredaktion Meinhard Hasenbein. München und Wien: Hanser, 1977.

² Hubrich: *Gustav Freytags «Deutsche Ideologie» in Soll und Haben*, S. 90.

³ Hubrich, S. 98.

⁴ Wirschem: *Die Suche des bürgerlichen Individuums nach seiner Bestimmung*, S. 62. Laut Mayer (Nachwort zu Freytag: *Soll und Haben*, S. 840) ist mit der Hauptstadt Breslau (das heutige Wrocław), die Hauptstadt Schlesiens, gemeint.

⁵ Wirschem, S. 63. Veitels nicht vorhandene Bildung zeigt sich schon an seiner sprachliche Unbeholfenheit – die allen Juden eigen ist (Hubrich, S. 96) – und auch z. B. in der Szene, als ihn Ehrenthal als «malhonett» beschimpft, was Veitel nicht versteht: «Soll ich's aufschlagen in dem Buch, wo die fremden Wörter stehn?» (448)

⁶ Wirschem, S. 63. Seine bevorstehende Suche nach dem Wissen, erscheint fast schon mystisch: «Wenn ich nach der Stadt gehe zu lernen, so gehe ich zu suchen die Wissenschaft, sie steht auf Papieren geschrieben. Wer die Papiere finden kann, der wird ein mächtiger Mann; ich will suchen diese Papiere, bis ich sie finde.» (25f.)

⁷ Richter: *Leiden an der Gesellschaft*, S. 230; Wirschem, S. 64f., sowie Büchler-Hauschild: *Erzählte Arbeit*, S. 94. Veitel fragt Hippius nach der Kunst, und der bescheidet ihm: «Was du Kunst nennst, mein Sohn, ist weiter nichts als Gesetzkennntnis und die Weisheit, das Gesetz zum eignen Vorteil zu benutzen. Wer das versteht, der wird auf Erden ein grosser Mann; es hindert ihn nichts daran, denn er kann nicht gehangen werden.» (114)

sich, er spürt deutlich, dass er daran ist, «etwas Böses zu tun, und er fühlte, wie eine Last sich unsichtbar auf seine Brust senkte» (115). Aber er ist entschlossen, diese Winkelzüge zu lernen. Als zudringlicher Judenknabe ist er von den jungen Herren oft die Treppe hinuntergewiesen und mit Schlägen bedroht worden, jetzt will er es ihnen heimzahlen.

Veitel nützt seine Erkenntnis, dass Geld Macht verleiht, kalt berechnend und unbarmherzig aus: Es wird unmöglich, ihm und dem Gesetz, das ihn unterstützt, zu entkommen, «wie mit eisernen Zangen hielt er seinen Schuldner fest» (277). Durch eine erpresste Erbschaft (mit Hilfe eines Mopses, den er verschwinden lässt) gewinnt er viel Geld, was den «Nüchternen, Enthaltamen» in grösste Aufregung versetzt, so dass er «einem Trunkenbold» gleicht (275). Die Spekulation, «ein Riesengeschäft», ist zwar «vielleicht ein wenig gewagt, aber so sauber, wie ein Wickelkind unter dem Badeschwamm» (276). Hippus aber verlangt fünf Prozent von dem Gewinn, die ihm Veitel *nolens volens* überlässt, was ihm aber die ganze Freude über den Gewinn verdirbt und ihm die Tränen in die Augen treibt: Der einzige Mensch, mit dem ihn fast so etwas wie Freundschaft verbunden hat – zu allen anderen steht er seit jeher auf Kriegsfuss –, beschädigt dieses Gefühl durch seine rohe Forderung tödlich, benimmt sich «gefühllos, eigennützig, feindselig gegen ihn» (279) und macht ihn dadurch einsamer und schlechter.

Seine Schwermut nach Hippus' Affront ist bald wieder verfliegen, schliesslich kann Veitel, durch das Geld, das ihm bleibt, geschäftlich unabhängig werden, was ein wichtiger Fortschritt in seiner Laufbahn ist. Veitels rein rationales, materialistisches Denken dreht sich nur um seine Geschäfte, er ist damit tieferen Gefühls oder Gemüts unfähig. Da er immer nur an sich denkt, entstehen für ihn keine Gewissenskonflikte. Kaum in der Stadt angekommen, will er schon so reich werden wie Hirsch Ehrenthal, sein neuer Brotherr, und sieht sich bereits als «zukünftigen Millionär» (46). Sein Wesen ist penetrant, dreist, andererseits jedoch unterwürfig. Das hat er mit allen jüdischen Gestalten im Roman gemein, aber bei Veitel sind diese Züge besonders ausgeprägt. Seinem Prinzipal gegenüber kennt er keine Loyalität, er denkt nur an seinen eigenen Vorteil und scheut sich auch nicht davor, ihn zu hintergehen. Er verfügt über kein Ehrgefühl und keinen Charakter, so macht ihm auch Selbsterniedrigung nichts aus. Veitel ist sehr anpassungsfähig, neben seiner Tätigkeit als Laufbursche betätigt er sich als Gelegenheitshändler und Geldverleiher, wobei ihm sein unermüdlicher Geschäftssinn und seine detaillierte Menschenkenntnis zugute kommen, er weiss sich zu verstellen und appelliert geschickt an die Eitelkeit seiner Kunden. Ausserdem ist er immer sehr gut über die Verhältnisse der anderen informiert.⁸ Seine geschäftlichen Erfolge schlagen jedoch nie zum Guten aus.⁹

Veitel ist der «Erzbösewicht unter den unehrlichen Händlern»¹⁰, rücksichtslos dazu bereit, seine egoistischen, auf materiellen Reichtum abzielenden Pläne durchzuführen, wobei sich Geiz und Raffgier mit Schacher und Wucher paaren. Obwohl er nicht besonders gebildet ist, ist er schlau genug, seinen Vorteil auf Kosten anderer zu verfolgen. Hinterhältig und respektlos versteht er, zu intrigieren und Mitmenschen zu seinen Gunsten gegeneinander auszuspielen, wobei auf seine Opfer zu lauern zu Veitels besonders ausgeprägten Charaktermerkmalen gehört.¹¹

Die Juden waren von Alters her aus nicht-kapitalistischen Berufen wie dem Heeres- und Staatsdienst, der Landwirtschaft (Grundbesitzverbot) und dem zünftigen Handwerk ausgeschlossen. Daher verlegten sie sich auf das Geldgeschäft, das Bank- und Börsenwesen sowie auf intellektuelle Berufe wie z. B. den Journalismus. (Kienzle: *Der Erfolgsroman*, S. 38.)

⁸ Vgl. z. B. die erste Szene mit Anton vor dem Rothsattel'schen Gut: «Wenn Veitel Itzig nicht ein Hausfreund des Gutsbesitzers war, so musste er doch zum wenigsten ein vertrauter Freund seines Pferdejungen sein; denn er war bekannt mit vielen Verhältnissen des Freiherrn, der in dem Schlosse wohnte.» (25)

⁹ Hubrich, S. 90–100; Büchler-Hauschild, S. 94; Wirschem, S. 63f., sowie Kienzle, S. 39.

¹⁰ Hubrich, S. 90.

¹¹ Hubrich, S. 101f., sowie Wirschem, S. 68.

Die Früchte seines Erfolgs genießt er jedoch nicht, sein ganzes Bestreben ist darauf ausgerichtet, die Geldsumme immer noch grösser zu machen, ohne aber sein geliebtes Kapital in Gefahr zu bringen. Die einzige Qualität des Geldes liegt für Veitel in dessen Quantität, wodurch er als asketischer Raffer erscheint. Sein borniertes Ziel «Reichtum» vor Augen, jagt er ständig der abstrakten Geldform nach, ohne sein Vermögen wirklich zu genießen. Auch bei seinem Entschluss, selbst Rittergutsbesitzer werden zu wollen – wie Rothsattel einer ist und wie Ehrenthal einer werden möchte, wofür er sein Vermögen als Startkapital benutzt, um Rothsattels Gut zu erwerben –, spielt der Gedanke, so formell auf die Stufe eines Adligen zu gelangen, nur eine untergeordnete Rolle. Viel wichtiger ist ihm die Überlegung, dass sein Kapital in der materialisierten Form eines Gutbesitzes erhalten bleibt. Da er ohne Bedürfnisse schon sich selbst gegenüber rücksichtslos erscheint, kann ihm seinen Mitmenschen gegenüber nur das Schlimmste zugetraut werden. Seine moralische und kommerzielle Skrupellosigkeit, die dem Arbeitsethos (eines Anton Wohlfahrt) gegenübersteht, gipfelt nun darin, dass er die Adelsfamilie der Rothsattels zugrunde richtet.¹²

Zuerst erhalten Itzig und Ehrenthal, in dem ebenfalls «kalte Arglist» (306) ist, nach und nach mit Hypotheken und Schuldscheinen Macht über das Haus des Barons – Hippius meint aber, das sei nicht genug, Veitel müsse ihm Sorgen machen, das sei das Einzige, was der Freiherr nicht aushalten könne und was ihn ruiniere. Darauf rät Ehrenthal Rothsattel, eine Fabrik auf seinem Grundstück zu betreiben. Nach vielen Beratungen mit Veitel, inzwischen Ehrenthals Vertrauter und Ratgeber, kommen sie auf Massregeln, wie mit dem Baron zu verhandeln sei – Veitel hat ihn «unaufhörlich auf den ehrenwerten Charakter des Gutsherren aufmerksam» (299) gemacht, womit er sich wieder als guten Menschenkenner zeigt. Der Baron unterschätzt Veitel, «die gekrümmte Gestalt», er ist einer, «der ihm unheimlich war, wenn er ihn nicht sah, und dessen trödelhaftes Wesen ihm wohlthat, sooft er ihn erblickte.» (453) Aber er vertraut seinem Rat, und Veitel kann alles nach seinem Sinn einfädeln; er beginnt, ihm als rücksichtsloser Widersacher entgegenzutreten, und ist später auch der Haupturheber von dessen finanziellem Ruin.¹³

Als Itzig aber argwöhnt, der Baron und Ehrenthal würden sich versöhnen und er stünde als Geprellter da, will er sie auseinanderhalten und jeden durch den andern ruinieren. Und wenn es nicht mit dem Gesetz geht, «so muss es gehn wider das Gesetz» (456). Zornig ist er zu einem Diebstahl von Hypotheken entschlossen, den Hippius ausführen soll, während er selbst mit den beiden anderen zusammen ist. Die ganze Unternehmung lässt ihn aber nicht so kalt, wie er es wahrscheinlich gern hätte: Vor Aufregung ist er dabei hastig, er spricht mit kurzem Atem und einer wie krank klingenden gepressten Stimme, alles in allem eine «hässliche Gestalt» (458). Als dann wirklich unten der Diebstahl vor sich geht, ist er vor verzweifelter Spannung schon in «Fieberangst» (459).

Zwischendurch triumphiert also das Böse: Itzig gibt dem todkranken Bernhard, Ehrenthals Sohn, sozusagen den Todesstoss, der Freiherr schießt sich bei einem Selbstmordversuch blind, und Ehrenthal wird vor lauter Kummer senil. Ein Streitgespräch ein Jahr später mit Letzterem demonstriert die zunehmende Respektlosigkeit Veitels. Er ist nicht mehr unterwürfig, sondern gibt Ehrenthal undankbar zu verstehen, dass er nicht davor zurückschrecken würde, ihn geschäftlich zu ruinieren.¹⁴

¹² Wirschem, S. 64, 66 u. 74, sowie Richter, S. 217.

¹³ Hubrich, S. 100. Die Kunde von Itzigs Machenschaften erreicht sogar Anton Wohlfahrt im fernen Polen, der von Tinkles davor gewarnt wird, Rothsattels Sohn Eugen Geld auszuleihen: «Sein Vater ist unter den Händen von einem, der heimlich wandelt wie ein Engel des Verderbens. Er geht und legt seinen Strick um den Hals der Menschen, die er bezeichnet hat, ohne dass ihn einer sieht. Er zieht den Strick zu, und sie fallen um, wie die hölzernen Kegel. [...]» (387)

¹⁴ Hubrich, S. 101–103.

Am Schluss ist der Parvenu Itzig ein erfolgreicher und in zwielichtigen Kreisen sogar angesehener Kaufmann geworden. Er erscheint teuflisch und schlau, was sich an den Kommentaren seines ehemaligen Zimmernachbarn zeigt: «Er nimmt's von den Lebendigen» (769) und «Was der Itzig tut, tut er nicht so, dass ein anderer auf seinen Weg sehen kann [...]» (770). Wohlfahrt, ein Vertrauter der Rothsattel'schen Familie, will jedoch die ganze Affäre aufklären. Er geht zu Veitel und will ihn verhören, die beiden veranstalten ein *pas de deux*, vergleichbar mit einem Schachspiel oder sogar mit einem Ringkampf.¹⁵ Veitel sieht dabei seine Felle (Rothsattels Gut) schon davonschwimmen, das stille Ziel langer Arbeit, gefährlicher Taten, ist in Gefahr.

Und doch hat selbst er «in der ganzen Zeit den Druck des Verbrechens gefühlt, mit steigendem Widerwillen hatte er die Kameradschaft des trunkenen Hippius ertragen» (775). Er will den Mitwisser loswerden und sich – kurz vor dem Ziel – von dem unberechenbaren, alkoholsüchtigen und inzwischen unbrauchbaren Alten nichts mehr verderben lassen.¹⁶ Jener taucht auch wirklich, von der Polizei verfolgt, wieder auf und verlangt von Veitel – der wird noch bleicher als gewöhnlich –, er solle ihn verstecken. Am Fluss sucht er für Hippius einen Fluchtweg durch das Wasser. Der Alte denkt aber, Veitel wolle ihn umbringen, und schreit um Hilfe, der gerät über den hartnäckigen Widerstand in Wut, drückt dem Alten den Hut ins Gesicht und wirft ihn ins Wasser.

Unmittelbar nach dem Mord ist Veitel ziemlich gleichgültig, er denkt kaltblütig daran, wie er seine Kleider trocknen muss, erst später kommen Gewissensbisse: Er fühlt «einen dumpfen Druck irgendwo in seinem Innern, einen Schmerz, der ihm schwermachte, Atem zu holen, und seine Brust mit eisernen Bändern zusammenzog» (787). Er versucht aber, sich selbst zu beschwichtigen, niemand habe ihn gesehen, niemand gehört. Ausserdem redet er sich ein, «der traurige alte Mann, halb verrückt, wie er war» (790), habe sich selbst den Hut über die Augen gezogen und sich selbst ersäuft. Der Erzähler aber kennt keine Gnade: Itzig müsse jetzt jeden Tag, solange er lebe, jeden Tag einen grässlichen Kampf gegen den Leichnam führen, «ein Kampf, den niemand sieht, und der doch allein seinen Geist beschäftigt» (791). Aus der Gesellschaft der Menschen ist er damit ausgeschieden.

Trotzdem will er sich noch mit Rosalie, Ehrenthals schöner Tochter, verloben, eine Verbindung, die er schon von allem Anfang an vorgesehen hatte. Da aber macht ihm der alte Ehrenthal vor der versammelten Gesellschaft eine Szene. Veitels Laufbursche kommt, ihn zu warnen, die Polizei ist ihm jetzt auf der Spur, und er verschwindet schnell. Seine Angst, als Mörder enttarnt zu werden, steigert sich zu einem panischen Verfolgungswahn; er hört eine bebenende Stimme, dann wieder nichts mehr, aber eine furchtbare Angst überschüttet seine Seele: «Flucht, Flucht, schrie alles in ihm.» (818) Dem Wahnsinn nahe zieht es ihn an den Tatort zurück: Als er den Fuss in das Wasser setzt, hört er wiederholt ein klägliches Stöhnen aus tiefster Brust. Dann erst merkt er, dass er selbst es ist, der so Atem holt. Im Wasser stehend erscheint ihm das eintönige Murmeln wie Donnergetöse, und er fühlt durch Wasser und Regen seinen Weg suchend «alle Qual der Verdammten» (819). In einem Mann, der ihm helfen will, glaubt er die Erscheinung des Toten zu sehen, trotz der Finsternis erkennt er «die hässlichen Züge eines wohlbekannten Gesichts» (820), und die Hand des vermeintlichen Gespenstes streckt sich nach ihm aus. Entsetzt schreiend springt Veitel weiter in den Strom und ertrinkt.¹⁷

¹⁵ Hubrich (S. 105) weist auf die Wort- und Bildwahl hin, die einen richtigen Kampf suggeriert: «dreimal <Kampf>, dreimal <Gegner>; <der angreifende Anton>; ... <Gefecht>; ... <Finte>, <Anton empfand tief diesen Hieb des Gegners> ... <sein schlauer Gegner entschlüpfte ihm unter den Händen> ... <Anton parierte und schlug auf seinen Gegner> ... <er änderte seinen Angriff> ... usw.»

¹⁶ Wirschem, S. 67.

¹⁷ Richter (S. 231) bemerkt, dass auch die Natur auf die Moral abgestimmt ist: Sie reagiert schon auf Veitels erste Lektion bei Hippius mit heulendem Wind und klagenden Sturm, jetzt erteilt sie ihm selbst die letzte. In finsterner Nacht, bei Nebel und schwerer Luft findet er sein verdientes Ende.

«Veitel Itzig ist wieder da, und es führt ein gerader Weg von dieser bössartigen Karikatur zu den späteren Judenfratzen eines Julius Streicher [des nationalsozialistischen Antisemiten]», schreibt Mayer.¹⁸ Mit seinem rötlichen Haar, zwei verschmitzten Augen und einem grotesken Zug um den Mund sieht er aus wie eine lachende Karnevalsmaske, was Hubrich ausserdem zu einem Vergleich mit den stereotypen Schuftten in den heutigen Comics veranlasst. Sein Erscheinungsbild erscheint gekrümmt, er hat eine demütige Fratze, sein Benehmen wird verglichen mit dem eines Krebses, der sich aus der Stube zieht, einem Pudel, der Schläge abschüttelt, seine Augen blitzen wie die eines Raubvogels.¹⁹ Bei dem gelehrten, aber todkranken Bernhard, der in Veitel den Lügner erkennt, der er ist («Jedes Wort, das aus Ihrem Munde kommt, ist Betrug und Heuchelei und Hinterlist.» [459]), erscheint Veitel richtiggehend dämonisiert. Bernhard starrt auf ihn «wie der ermattete Vogel auf die Schlange»: «Es war das Gesicht eines Teufels, in das er blickte, rotes Haar stand borstig in die Höh, Höllenangst und Bosheit sass in den hässlichen Zügen.» (463) Als Veitel Hippius in ein dunkles Zimmer stellen will, beschimpft ihn dieser: «Ich will Licht haben, du Satan!» (782) Und an der missglückten Verlobung mit Rosalie wird Itzig ein letztes Mal «verteufelt», diesmal von Hirsch Ehrenthal:

«Seid still», sagte er vernehmlich, «dort steht er, der Unsichtbare. Wir gehn heim vom Begräbnis, und er tanzt unter den Weibern. Wen er ansieht, dem schlägt er die Glieder. Dort steht er», schrie er laut und erhob sich aus seinem Stuhl. «Dort – dort. – Stürzt Eure Wasserbecken um und flieht in die Häuser. – Denn der da steht, er ist verflucht vor dem Herrn. Verflucht!» schrie er und ballte die Hände und wankte wie rasend auf Itzig zu. (816f.)

¹⁸ Mayer, S. 843.

¹⁹ Hubrich, S. 102.

5.16 Herr von Andergast in Jakob Wassermanns *Der Fall Maurizius*

«[...] Es ist dir und deinem System gelungen, allen um dich herum die Augen zu verbinden und den Mund zu verstopfen. Wer soll sich denn trauen, auch wenn er das wüsste! Manchmal, Wolf, frag ich mich, ob du überhaupt ein lebendiger Mensch bist, mit einem Herzen im Leibe, wie andere Leute. Du machst einem angst. Du kommst in ein Zimmer, und schon wird einem angst.» (122)¹

Oberstaatsanwalt Freiherr Wolf von Andergast (zu dem hier seine Mutter spricht) ist eine ganz andere Art Bösewicht als diejenigen, die ich bis jetzt besprochen habe; er ist kein Holzschnitt, der sich so einfach in ein Gut-Böse-Schema pressen lässt, sondern ein Mensch mitsamt seiner Psychologie, ein verhärmter Mensch, der sich stark unter Kontrolle hält, seine Gefühle in einem festgeschnürten Korsett von Amtspflichten verdorren lässt und dadurch einsam wird.² Um dieser Figur gerecht zu werden, ist es nötig, weiter auszuholen:

In seinem Beruf als Staatsanwalt kennt Andergast den Menschen nicht, für ihn zählt nur die Tat; und somit stellt er das entseelte Gesetz über den lebendigen Menschen, wie er es sich zur Regel macht, von jedwelcher Individualität der betroffenen Menschen zugunsten des reinen Falles zu abstrahieren.³ Darin ist er streng und unerbittlich, seine «stählernen Grundsätze» (31) tragen ihm im Volk den Spitznamen «der blutige Andergast» (31) ein. Solches aber geschieht zu Unrecht, erfüllt ihn doch «bis in die Poren, bis zur Steinwerdung beinahe das Bewusstsein hoher Pflicht und hohen Amtes» (31); sein Glauben an die Hierarchie, der er angehört, ist fast religiös, sie macht ihn «zum Mönch, zum Asketen, unter Umständen zum Fanatiker» (36).

Seine wahre Beschaffenheit ist eisiger Hochmut, geistige Verletzlichkeit, Starrheit seiner Anschauungen; das Prinzip, das ihn trägt, ist die Unwandelbarkeit. Solches lässt sich auch schon an seinem Äusseren feststellen, mit seiner schlanken Gestalt, der athletischen Figur, der starken Stirn, der starken, geraden Nase, starken Lippen, dem starken Hals, der durch den kurz geschnittenen, sorgfältig gepflegten und schon ergrauten Spitzbart nur zum Teil verdeckt wird. Die «intensive Veilchenbläue» (31) und die «strahlende Glut» (260) seiner Augen verleihen ihnen «etwas Abnormes» (31). Ausserdem hat er den «Kriminalistenblick» (204), der in einer Sekunde erfährt, was ihm ein langes Verhör unter Umständen vorenthält.⁴

¹ Alle Seitenangaben in Klammern in diesem sowie dem folgenden Kapitel beziehen sich auf Wassermann: *Der Fall Maurizius*. Roman. Mit einem Nachwort von Fritz Martini. München und Wien: Langen Müller, 1971.

² Classen: «Wider die Todesstrafe», S. 39.

³ Schnetzler: *Der Fall Maurizius*, S. 90, sowie Schäfer: *Plaidoyer für Ganna*, S. 65. So sehr hat er sich von dem lebendigen Menschen entfremdet, dass er den Besuch im Zuchthaus, wo ihm der Mensch nahetritt, nur mit Mühe erträgt. Dort schlägt ihm ein Geruch entgegen wie aus einem Tierzwinger: «Er kennt den Geruch. Als junger Beamter hat er vor solchen Besuchen an Herzbeklemmungen gelitten, weil ihn der Geruch jedesmal einer Ohnmacht nahe brachte.» (250) Hier werden ihm die Folgen seines Richtspruches offenbar. (Schnetzler, S. 90, sowie Voegeli: *Jakob Wassermann und die Trägheit des Herzens*, S. 145.)

⁴ Zu den Augen von Andergast – wie alle in seiner Familie hat er ein Augenproblem: Er ist stark kurzsichtig – heisst es ausserdem: «Vielleicht hatte das eine tiefere Bedeutung: wer bloss mit den Augen lebt, leidet durch die Augen.» (31) Für Peter Paul Maurizius, Leonharts Vater, ist es, als ihn der Oberstaatsanwalt mit seinen blauen Augen anschaut, «als wollte er einen einladen, direkt in sie hereinzuspringen. Heiliger Heiland, was hatte der Mann für Blau in den Augen [...]!» (208)

Ein weiteres Merkmal Andergasts ist seine sonore Stimme, die immer etwas Zwingendes an sich hat und zudem die Fähigkeit, den Raum zu füllen. Er spricht langsam, um «für jeden Gedanken die prägnanteste Form zu finden» (33), was aber nicht Selbstgefälligkeit zeigt, sondern ein Überlegenheitsbewusstsein ausdrückt, das «sich im Verkehr mit den Menschen als trockene Pedanterie oder konsequente Sachlichkeit äussert» (33f.). (Zu solcher Wesensart heisst es: «Hierin war er ausserordentlich deutsch, will heissen nach dem modernsten Begriff davon.» [34]) Er spricht harmlos und wartet auf Geständnisse, eine Tortur für sein Gegenüber; daneben kann er die Leute aber auch ohne etwas zu sagen einschüchtern: «Seine Taktik lief ohne Zweifel darauf hinaus,

Die Leute auf der Strasse begegnen ihm nur mit Scheu und Beklommenheit, sie sehen in ihm einen «gefürchteten Mann» (23). Wenn sie ihn grüssen, geht er – «an die Reverenz einer ganzen Stadt» (23) gewöhnt – mit steif vorangerichtetem Blick kalt durch sie hindurch, als sei die «Wirklichkeit eine Falle für ihn, als enthalte sie eine verletzende Intimität» (24).

Mit seinem Panzer, der ihn unangreifbar macht, ist er aber auch zur Freundschaft so wenig fähig «wie ein Verschnittener zur Zeugung» (145) (was er jedoch erst bei der erneuten Beschäftigung mit dem Fall Maurizius zu bemerken beginnt). Seine unerschütterlichen Grundsätze triumphieren über jegliche menschliche Regung, und auch jede menschliche Bindung ist der amtlichen gegenüber von untergeordneter Bedeutung.⁵ «Beruflich bis zur Überlastung beansprucht» (27) unternimmt er weder Spaziergänge, noch besucht er Theater und Konzerte, wie er sich grundsätzlich ungern in der Öffentlichkeit zeigt: Geselligkeit ist ihm kein Bedürfnis. Er erträgt und wünscht keine Nähe, derart unnahbar ist er, dass seine Absichten und Zwecke, wenn er sie verbergen will, «höchstens von einem Hellseher durchschaut werden» (26) können.

Weil er nur die entseelten Buchstaben des Gesetzes kennt und keinen Unterschied macht zwischen Beruf und Privatleben, ist er einsam (schon sein Vorname verweist auf den sprichwörtlichen einsamen Wolf): Selbst seine nächsten Verwandten wenden sich von ihm; seiner Mutter gleicht er zu sehr dem Vater – in ihren Augen war er «ein böser Tyrann und Hypochonder» (40) –, und auch sein Sohn flieht schliesslich vor ihm.⁶

Von seiner Frau lebt er seit neuneinhalb Jahren geschieden: Sophia sollte als Ehefrau in sein Leben eingeordnet werden, wie Recht und Gesetz es verlangen, jedoch nicht mehr; auch in der Ehe wahrt Andergast jene Distanz, die ihn von anderen Menschen trennt. Sophias Hunger nach Liebe bleibt ungestillt und treibt sie zu einem Fluchtversuch aus dem Kerker dieser Ehe: Sie begeht Ehebruch mit Georg Hofer. Doch der besitzt zu wenig Persönlichkeit, als dass er die Verbindung gegen Andergasts Verfolgung hätte schützen können. Den Beweis des Ehebruchs in der Hand, erzwingt Andergast mit einer Lüge einen Meineid Hofers, worauf dieser Selbstmord begeht.

Hier bedient sich Andergast seiner Macht bis zum Äussersten, «natürlich unter gewissenhafter Beobachtung des Gesetzes, das auf seiner Seite war» (41): Skrupellos beutet er Sophias Schuld aus und frönt unter der Maske des Richters seiner Rache. Er erpresst sowohl ihr Schuldbekenntnis als auch ihren Verzicht: Die drakonischen Scheidungsbedingungen verpflichten sie, sich von ihrem Sohn fernzuhalten: Es ist ihr weder gestattet, ihn zu sehen noch ihm zu schreiben. Und indem Andergast verbietet, in Etzels Gegenwart von Sophia zu sprechen, versucht er, seinen Sohn ganz in seine Hand zu bekommen und nach seinem Willen zu formen, während seine geschiedene Frau in der Einsamkeit verkümmert. Die Nachrichten, die man aus der Fremde über sie erhält, sprechen von einem langsamen Hinsiechen. Andergasts Mutter verzeiht ihrem Sohn die Härte nicht, mit der er Sophia «zum seelischen Tod» (41) verurteilt hat. Von ihm aber doch genug eingeschüchtert, erwähnt sie seine geschiedene Frau Etzel gegenüber nie.⁷

Der nun Sechzehnjährige weiss auf diese Art nichts von seiner Mutter, er fragt nicht mehr nach ihr – «der im Hause herrschende Geist» (9) erstickt jeglichen Antrieb dazu –, es wird ihm höchstens beiläufig gesagt, «als handle es sich um eine gleichgültige, fremde Person, sie lebe

alles durch Schweigen auszudrücken, was mit Worten zu sagen, vielleicht widerlegbaren, vielleicht anfechtbaren, er verschmähte.» (121f.) Damit versteht er «zu zielen und zu treffen» (208), was noch durch andere – unscheinbare – Hilfsmittel verstärkt wird, z. B. indem er einen «höllischen» (208) Bleistift in der Hand herumdreht, macht er die Leute nervös.

⁵ Voegeli, S. 139.

⁶ Schnetzler, S. 90.

⁷ Schnetzler, S. 95.

in Genf und könne aus Gründen, die er als erwachsener Mensch erfahren werde, nicht zu ihm kommen.» (9)

Andergast selbst ist schon durch den täglichen Umgang mit Verbrechern desillusioniert, die Trennung von Sophia hat zudem seinen Stolz fast tödlich verwundet, und diese Wunde kann niemals heilen. Deswegen zieht er sich in beinahe autistischer Weise emotional von der Aussenwelt zurück; er verzichtet «auf jedes Attachement, auf jede Erwartung in bezug auf Frauen» und schliesst «derlei Empfindungen einfach aus seinem Leben aus [...] Für ihn gab es in dem Betracht keinen Glauben mehr (in dem Betracht nicht und in anderm nicht).» (196) Andergasts Vereisung ist so weit fortgeschritten, dass er die Wärme und die Gestalt des Lebens nicht mehr kennt, nur noch seine Vorwände: Er ist weder willens noch fähig, irgendeine Bindung einzugehen.⁸

Sein Verhältnis zu Violet Winston, einer jungen Kalifornierin, die er seit drei Jahren kennt, ist rein pragmatisch, schliesslich weiss er – der seit zehn Jahren ehelos lebt –, «dass die Wünsche des Körpers sich auf die Dauer nicht ersticken lassen ohne Gefährdung des geistigen Gleichgewichts» (196); zwar hat er einen kahlen Schädel und einen ergrauten Bart, aber das sind «Merkmale der Jahre, keine inneren des Abstiegs und der Schwäche», ansonsten ist er «ein unverbrauchter Mann» (196). Er bezahlt Violet also eine bescheidene Wohnung, das Verhältnis ist aber von tiefster Heimlichkeit umgeben; dank seiner rigorosen Vorsicht ist alles Gerede vermieden worden. Sie erlaubt ihm, als männliches Wesen zu existieren: «Sie bot ihm nichts, sie war ihm nichts, denn sie hatte nichts zu geben, sie war selber – nichts.» (196) Aber sie bewundert ihn, «ungefähr so, wie das Weissfischlein den riesigen, gefräßigen Hecht bewundern wird, der es nur deshalb nicht verschluckt, weil er es zu sehr verachtet.» (198) Ohne eigentlichen Grund bricht er jedoch das Verhältnis ab, und dies nicht einmal mündlich – solches würde ja Nähe verlangen –, sondern schriftlich.

Der Despot Andergast (auch ausserhalb des Berufes Drahtzieher, der mit seinen Marionetten spielt und sie genau dort platziert, wo er sie haben will) übt auf seine Umgebung – gottähnlich – einen «inneren Zwang» (12) aus: In seinem Haus herrscht eine Atmosphäre eisiger Disziplin. Alle Bewohner, aber auch Lieferanten, Boten, Briefträger und Amtsdienner sind «dem überall spürbaren obersten Willen untertan, der regierte, ohne sein Regiment zu verkünden oder es dem einzelnen besonders einzuschärfen» (13) und scheinen freiwilligen Spionagedienst zu verrichten. Dank dieses «lautlosen Überwachungssystems» (15) erfährt er immer alles.⁹

Auch sein Sohn Etzel, den Andergast nur zu Hause sieht, lebt in diesem Bewachungssystem zwischen gläsernen Wänden. Seine Verstösse werden nicht beredet oder bedroht, auch bei ihm wird wie bei allen anderen zensorhaft notiert, wenn er sich mit Andergast und seinem Tun nicht schrankenlos einverstanden erklärt. Der Oberstaatsanwalt ist sich in seiner despotischen Willkür gewohnt, «die von ihm abhängigen Menschen in unnachsichtiger Zucht zu halten und zu schweigendem Gehorsam zu verpflichten» (423).¹⁰

Andergast leitet Etzel nicht mit Liebe zu Recht und Ordnung, ihm gilt das starre Erziehungssystem – ein Kasernenregiment, wie es Andergasts Mutter nennt – mehr als die lebendige Beziehung zum Sohn. Von Liebe zu Etzel kann bei Andergast nicht eigentlich gesprochen werden, wie auch «kaum von einer der zahlreichen Abarten des Begriffs» (179); nach seiner Ansicht müssen Kinder zur Brauchbarkeit erst erzogen werden, Vertraulichkeit darf nicht auf-

⁸ Schäfer, S. 65.

⁹ Voegeli, S. 139.

¹⁰ Voegeli, S. 140. Andergast wird auch mit einem Gefangenenerwärter verglichen, die auch «ihren Berufsehrgeiz» haben: «Sie fühlen sich nicht bloss verantwortlich für den Häftling, sondern auch für das Haus, die Mauer, das Gitter, die Tür, das Schloss und die Schlüssel. Zuletzt hat der Hüter selber keine Freiheit mehr.» (33)

kommen. Zwar gibt es jeden Tag zwischen Vater und Sohn ein zweistündiges «obligates Gespräch» (26), nachher fühlt sich Etzel aber jedes Mal wie nach einem Verweis beim Rektor «entlassen» (29). Als Vater verfolgt Andergast dasselbe Ziel wie als Jurist, nämlich das Leben einer starren Ordnung zu unterwerfen. So versucht er Etzel, indem er sein tägliches Leben und seinen Umgang in einen genau bestimmten Ablauf zwingt, unter Kontrolle zu halten; der Weg seines Sohnes ist genau vorbestimmt. Bei der geringsten Entgleisung von Etzels Seite wird die Beziehung des Vaters zu seinem Sohn noch eisiger.

In ihrem Verhältnis ist auch alles nur wie Spiel; Etzel sieht in seinem Vater einen unerreichbar Überlegenen, dem er, ohne Mutter, allein gegenübersteht. Wie Etzel treffend bemerkt, steht alles zwischen ihnen, so sehr schafft das pädagogische System des Vaters eine drückende Atmosphäre von Spionage und Denunziation. Wenn einer dem anderen entgegentritt, so weichen beide zurück, der Vater, um Distanz zu wahren, der Sohn aus Furcht.¹¹

In Momenten, wo er sich nicht beobachtet glaubte (sie waren noch seltener, als er vermutete, denn Herrn von Andergasts ganze Wesenheit war Auge und Sammeldienst des Auges), sah er den Vater an wie einen Turm, der keinen Zugang hat, keine Türen, keine Fenster, der nur gewaltig ragt und von unten bis oben Geheimnisse birgt. Seine tiefe Bewunderung war einer ebenso tiefen Furcht verschwistert. (30)

Nie hat Andergast Zeit für das Kind gehabt, wenn es mit ihm spielen wollte. Aus diesem Grund hat er jetzt aber auch kein Bild von Etzel als Kind: Weil er früher die Gegenwart nicht gelebt hat, findet er nun auch keinen Zugang zur Vergangenheit, er weiss als Vater nicht mehr von ihm als die Dienstboten.¹²

Etzel sieht seinen Vater immer wieder als eine übernatürliche Figur an: So sehr ist ihm etwa «die Silhouette des halbabgekehrt, mit übereinandergeschlagenen Beinen sitzenden Vaters wie ein täglich gesehenes starres Emblem vertraut» (32), dass er ihm wie eine ägyptische Tempelfigur erscheint. Wenn Etzel träumt, produziert er «Gestalten wie aus dem Danteschen Höllenkreis» (31), wobei sein Vater in einer feurigen Lohe steht und über die Scharen der Verdammten Gericht hält. Als Kind sah er den Vater im Mittelpunkt des Weltalls sitzen und «sämtliche Sünden und Vergehen aller Leute in der Stadt mit einem Marmorgriffel auf eine Marmortafel» (38) verzeichnen. Er war für Etzel ein Zauberer mit dem Charakter eines omnipräsenten alttestamentarischen Gottes, der durch geschlossene Türen zu gehen und in einen hineinzusehen vermochte; in dieser Funktion gab Etzel seinem Vater den Namen Trismegistos. Und er nennt ihn noch immer so, wenn er ihn sich in einer strafenden Aktion denkt, «den dreimal Grössten, den Allergrössten, der hermetisch über den Gesetzen waltet, im Ich verkapselte Inkarnation des Übermächtigen, Dunklen, Düsternen, der Härte und der Macht»¹³.

Dieser Trismegistos schert sich in Etzels Augen – selbstgerechterweise – nicht um die wahre Gerechtigkeit, und so muss sich Etzel selbst aufmachen, um diese für Maurizius zu suchen.

Tatsächlich wird in Andergasts Händen das Recht zur Formel, zum System und zum Machttrieb, und die Gerechtigkeit zur Gewalt verwandelt. Wie Martini schreibt, ist dieser Mensch «nur noch Despotie und Mechanik eines übermächtigen Apparats».¹⁴ Doch plötzlich steht alles, was er verdrängt und erstickt hat, gegen ihn auf.

¹¹ Schnetzler, S. 91, sowie Schäfer, S. 54.

¹² Schnetzler, S. 91, sowie Voegeli, S. 139f.

¹³ Martini: Nachwort zu Wassermann: *Der Fall Maurizius*, S. 563.

¹⁴ Martini, S. 553.

Nach Etzels Flucht ist Andergasts Eitelkeit verletzt: Sein Sohn scheint ein Vertrauen missbraucht zu haben, das er in Wahrheit gar nie genossen hat. Zudem bleibt Andergast nach der Unterredung mit seiner Mutter (siehe Anfangszitat) ein bitterer Geschmack zurück, es ist ihm, als ob «das <System> seine Stacheln gegen ihn selber» kehre, «als sässen seine Spione ihm selber auf den Fersen, als würden seine Kreaturen zu Verrätern» (125). Er sieht sein Netz aus den Maschen gehen, überall wähnt er «treulose Sulbalterne» (126), und verdächtigt jetzt auch Camill Raff, Etzels Lehrer. Andergast glaubt, dass «ein schändliches, vielleicht sogar schuldvolles Tolerieren verderblicher Neigungen gewaltet habe» (126) – vor allem als ihn Raff belehren will, es gebe noch einen höheren Begriff als den juristischen –, da wirft er dem Lehrer die Schlinge um den Hals, spielt dazu aber mit dem sanften «Augenaufschlag einer Frau, die sich über Vernachlässigung beschwert» (134). Der Oberstaatsanwalt geht über Leichen: Er meldet Rapps schwere Verfehlung der Schulbehörde und fordert eine Disziplinaruntersuchung, die, von so hoher Stelle verlangt, unverzüglich stattfindet: Der Lehrer wird seines Lehramts für zwei Monate enthoben und dann an ein Gymnasium in der hessischen Provinz versetzt, «für ihn, dem schon der bisherige Wirkungskreis zu eng gewesen, ein niederschmetternder Schlag, der geistig wie körperlich verhängnisvoll für ihn wurde.» (136)

Andergast muss jetzt, nachdem Etzel fortgelaufen ist, den Fall Maurizius für sich wieder aufrollen: Er liest die Akte fast unter Zwang; in einem Wechsel «von Anklage und Selbstverteidigung, bohrendem Rückblick und düsterer Voraussicht» (144) verfinstert sich sein Gemüt immer mehr, und sein Gesicht sieht unfroh und einsam aus. Sein Bewusstsein der gottähnlichen Herrschaftsgewalt über ein menschliches Wesen wird unsicher.

18 Jahre früher gelingt Andergast mit Maurizius' Verurteilung der erste grosse Coup, der Fall bringt ihn erst richtig hoch: Mit einem lückenlosen Indizienbeweis zeichnet er sich gewaltig aus, ohne ihn wäre Maurizius fast straflos davongekommen. Jung und ehrgeizig, wie er damals ist, ist er sehr stolz auf sein Werk; als eigentlicher *spiritus rector* hat er die Kraft, den Mut und die Superiorität, die Schwierigkeiten zu besiegen, die sich ihm entgegenstellen. Anerkennend meint man über ihn: «Bis man so weit gelangt, dass eine Tat wahrer redet als der Mensch, der sie getan hat, das ist nichts Kleines ...» (47)

Er benützt den Prozess gegen Maurizius dazu, in einem Einzelfall den Zeitgeist zu verurteilen. Der Frivolität, Genusssucht, Leichtfertigkeit, Unverantwortlichkeit hält er in seiner Rede vor Gericht Gewissen, Zucht und Pflicht entgegen¹⁵ und spricht in seinem zermalmenden Plädoyer, einer «Schwertrede» (95), von «bösen Schwächlingen» (272). Damit meint Andergast Maurizius, der ihm in seiner ganzen Erscheinung unsympathisch ist: «in der Mitte zwischen einem Weltmann mit künstlerischen Allüren und einem verwöhnten, eigensinnigen, selbstsüchtigen *homme à femmes*» mit einem ewigen stereotypen Lächeln auf «seinen wohlgeformten, sinnlichen Lippen» (142), was insbesondere Andergasts Widerwillen auf sich zieht.

Jetzt, nach 18 Jahren, gelangt er zwar zur Erkenntnis, es sei für eine Wendung zum Guten zu spät, will sich aber doch vergewissern, wie Maurizius das ihm auferlegte Schicksal trägt. Er hofft auch, ihn zum Bekennen zu bringen, vielleicht hat ihn ja die Demut bekehrt: «Solchen Sieg zu erringen war einiger Mühe wert.» (207)¹⁶

Als sich Maurizius und Andergast gegenüber sitzen, begreift der Sträfling erst, dass da sein Gegner sitzt, derselbe Mann, «der ihn einst, vor vieler, vieler Zeit, mit übermenschlicher Unerbittlichkeit in diesen Abgrund gestossen hat» (263), «der Verdammer, der Verderber, der übermenschlich Unerbittliche, nicht bloss Repräsentant, von solchen waren viele hier, nein, die

¹⁵ Schnetzler, S. 89.

¹⁶ Schnetzler, S. 93.

Person selber» (265): «Es ist ungefähr so, als sässe Attila oder Iwan der Schreckliche vor einem» (263).

Andergast ist zuerst bei Maurizius noch sicher – er verlässt sich wieder auf die Stärke seines Schweigens –, je länger er aber bei diesem bleibt, desto mehr verliert er die Haltung. Seine Selbstgewissheit ist erschüttert, er spürt eine heillose Unterhölhltheit, fühlt sich verwirrt und bis zu einem gewissen Grad sogar hilflos und unbehaglich. Schliesslich sitzen sich nicht mehr ehemaliger Ankläger und Verurteilter gegenüber, sondern Andergast ist zum Angeklagten vor Maurizius' Tribunal geworden. Seine eigene Rede erscheint Andergast wie «etwas unsympathisch, ja widerwärtig Fremdes» (274), was bis zu körperlichem Ekel geht, und er sogar mit einem Brechreiz zu kämpfen hat. Von sich selbst sagt er, er habe mit dem Staatsanwalt von Andergast von damals wenig Ähnlichkeit mehr, und ausserdem sei er in seiner Lebensidee gebrochen, wie fast jeder Mann, der sich den Fünfigern nähere; es scheint fast, als habe Andergast sein Amt und seine distanzierende Würde vergessen. Auch Maurizius bemerkt zwiespältige Empfindungen seines Gegenübers, «eine Mischung von Selbstgefühl und Unsicherheit, von Autokratismus und Schwäche, von Uneinnehmbarkeit und widerwilligem, dumpfem Entgegenstreben» (270).

Andergast hat eine schlaflose Nacht, und sein behaglicher Ton bei Maurizius ist künstlich; er will nicht wahrhaben, dass Waremmen einen Meineid geleistet haben könnte. Der Zucht-haussträfling Maurizius zieht ihn in einer Weise an und hält ihn in Atem wie nie ein Mensch bisher. Er wäre gerne ein wohlwollender Freund und sieht Maurizius auch schon fast als solchen. Andergast streckt ihm – buchstäblich und symbolisch – beide Hände hin, er legt ihm mit sonderbarer Schüchternheit die Hand auf den Arm und redet bewegt. Indem er solches tut, will er nicht mehr Versöhnung gewähren, sondern erbitten, Maurizius reagiert aber nicht. Plötzlich hat er das Gefühl des Wohltäters, des wirklichen Freundes, was ihn bewegt; er spürt nicht, dass die Begnadigung – einem unschuldig Verurteilten gewährt – nur ein Almosen ist und nicht einmal den Rang eines Geschenkes hat, dass es ein Spott und ein Hohn ist. Begnadigung ist Wahrung des Scheins, denn obwohl Andergast jetzt von der Fadenscheinigkeit seiner Anklage überzeugt ist, klammert er sich immer noch an die für ihn heilige, unantastbare Rechtsordnung. Diese Lösung – System vor Wahrheit – erweckt auch in Etzel tiefste Abscheu vor dem Vater. Nach dem letzten Gespräch mit Maurizius schleicht Andergast wie ein Dieb aus dessen Zelle. Ihm ist, als ob er 19 Jahre auf dem Stuhl gesessen hätte: «Er ist in dieser Zeit uralt, müde und unbrauchbar geworden.» (464) Mit aufgerissenen, veilchenblauen Augen stiert er in den Regen hinaus: «Er sieht nicht, er schaut nicht, er denkt nicht, er spürt nicht.» (464) Sein geordnetes Leben ist zerstört, alles fällt wie ein Kartenhaus zusammen.¹⁷

Auch Sophia taucht wieder auf – sie hat in der Einsamkeit auf ihre Stunde gewartet und erfährt durch den Brief von Andergasts Mutter von Etzels Flucht, was ihr den Mut verleiht, von ihrem Ex-Mann Rechenschaft zu verlangen. Für diesen stellt diese Tat einen «unerwarteten Hieb» dar, «der ihm die Fruchtlosigkeit jahrelanger Vorgehungen schroff vor Augen» (245) führt. In zehn Jahren hat er nie seine Gefühle gegenüber seiner geschiedenen Frau untersucht. So flieht er vor ihr zu Leonhart Maurizius ins Gefängnis und denkt in einer Mischung von Triumph und Furcht daran, dass Sophia jetzt warten muss.¹⁸ Ihm ist bewusst, dass er sich ihr diesmal – wie ein Verbrecher – stellen muss, und es quält ihn, sich auszumalen, mit welcher Miene sie den

¹⁷ Voegeli, S. 146, sowie Schnetzler, S. 93. Schnetzler (S. 93) weist darauf hin, dass Andergasts Zerfall schon damit begonnen hat, dass er sich von Violet Winston trennt, die er als notwendigen Bestandteil in sein Leben eines gesunden Mannes einberechnet hat.

¹⁸ «Wenn es nicht Flucht vor Sophia war, so mochte es das Gleichnis einer Flucht sein, die innere Abwehr, die er vor sich selbst durch Veränderung des Aufenthaltes demonstrierte. Wenigstens nicht dasein, wenn sie kam. Denn entgehen, das wusste er, konnte er ihr nicht.» (246)

Sohn von ihm fordern würde: «Er würde das Schwerste auf der Welt tun, wenn er dem entfliehen könnte.» (285)

Zwar sitzt sie dann immer noch «stumm, gleichsam erstickt, genau wie damals» (420) vor ihm; ihm scheint aber, die Zeit habe an Sophias Äusserem nur geringe Verheerungen angestellt, und das erfüllt ihn mit hassvollem Staunen. Sie kommt ihm frei vor, gemessen und besonnen (in Wirklichkeit hat sie aber ein schmerzliches Lächeln): «Wie konnte das sein? Da stimmte etwas nicht. War das der Erfolg der auferlegten Strafe? Wo war dann der Sinn der Bestrafung?» (423)

Sophia ihrerseits scheint nun, als ob von seiner steinernen Unberührbarkeit und angemessenen Machtvollkommenheit nur noch Miene und Blick und Geste übrig sind – sie hält ihren Ex-Mann für eine «freche, papierne Majestät» (421) –, und sie meint zu ihm: «Wenn dir auch die Seele nichts gilt, wie du sagst, sie hat dir doch bewiesen, dass man sie nicht vergewaltigen kann. [...] Ich höre noch, mit welcher Betonung du das Wort aussprachst, rechtskräftig, als wär's eine Botschaft vom Himmel.» (426) Just zu dem Zeitpunkt, wo Waremme's Meinid Andergast's Denken beherrscht, erinnert sie ihn an den Meinid, der an ihm selbst haftet:

Meinid ... nützliches Instrument, so oder so, manchmal braucht und ignoriert man ihn, manchmal verdammt und verfolgt man ihn, der Zweck heiligt die Mittel. Es ist ja eine Welt des Meinids, in der ihr existiert. (430)

Zudem fordert sie Etzel von ihm. So steht schliesslich Etzel als Gläubiger beider Schulden ihm gegenüber, der Schuld an Maurizius und der Schuld an Sophia und ihrem Kind.¹⁹

In der äusseren Erscheinung ist Andergast zwar immer noch stark, aber innerlich ist er morsch, ein einziger Anstoss – in Form von Maurizius, der ihm die Lebenswirklichkeit eindringlich nahebringt – genügt, und die Abwehr vor der Übermacht des Verdrängten bricht zusammen, was bei ihm zur Psychose führt. Maurizius zeugt als Ankläger für alle, man hätte aus einem Rechtsfall einen Menschenfall machen sollen. Aber Staat und Gesetz geben keine Handhabe dazu. Andergast wurde von seinem Opfer verurteilt, er fühlt sich von allen Angeklagten, die ihm während seiner ganzen Laufbahn gegenübergestanden haben, verfolgt und glaubt, ihre Anklagen zu hören. «Eingemauert im Haus der Erinnerungen war er verurteilt, die Gegenwart und «Nähe» übler Individuen zu ertragen» (528). Alte Fälle rumoren in seinem Kopf, er kommt sich vor wie in einer Walpurgisnacht, er verlässt bisweilen das Haus und irrt bis zum Morgenrauen in der Stadt umher. Er möchte nicht mehr so allein sein, er möchte Maurizius treffen; es gibt jetzt Abende und Nächte, in denen sich Herr von Andergast wie ein Alter Ego des Sträflings Maurizius erscheint. Überhaupt herrscht in seiner Gedankenwelt Desorganisation, er hat jede Ordnung verloren, und auch die Distanz, auf die seine Überlegenheit baut, ist aufgehoben: Gewisse Dinge sind ihm nähergekommen, als er je vermutet und befürchtet hat. Sein ganzer strenger Arbeitsplan ist über den Haufen geworfen, er rasiert sich einmal drei Tage nicht, und er scheint auch gar nicht zu arbeiten, wenn er vom Mittag bis in die Nacht am Schreibtisch sitzt.²⁰

Wie bei Maurizius und Sophia sind auch im Verhältnis zu Etzel die Rollen Macht und Ohnmacht vertauscht: Etzel ist mit der Wahrheit zurückgekehrt und weiss, dass sein Vater schuldig ist. Als Etzel dem Vater die Zeugenaussage Waremme's vorlegt, will dieser wissen, ob er das Geständnis schriftlich und mit notariell beglaubigter Unterschrift habe und stellt damit Papier vor Erfahrung; der Mensch gilt weniger als ein Fetzen Papier. Zuerst verspürt Etzel noch Be-

¹⁹ Schnetzler, S. 95.

²⁰ Schnetzler, S. 90, sowie Schäfer, S. 66.

friedigung – er glaubt das Unrecht gesühnt –, dieses Gefühl schlägt aber in rasende Verzweiflung um, als er erfährt, dass mit der Begnadigung (und nicht Rehabilitation) dem alten Unrecht ein neues hinzugefügt worden ist. So sehr lehnt sich Etzel gegen seinen Vater auf, dass er fast einen Veitstanz macht: «Das ist nicht mehr der scharmante, beherrschte, vernünftige, besonnene, kleine Etzel, das ist ein Teufel.» (538)²¹

Andergast fühlt sich von Etzel verraten, am Schluss ist er ausser sich, was nie vorher geschehen ist. Er schreit auf, und verliert selbst die äussere Haltung; so sehr hat Maurizius' Erzählung Andergasts Widerstandskraft gelähmt. Er besitzt zwar immer noch Riesenkraft, seine mächtige Figur hat jetzt aber auch etwas entschieden Grausiges an sich; er scheint auch nicht mehr rätselhaft, «nicht mehr Wahrer und Wissener von Geheimnissen, nicht mehr Regent dunkler Schicksale, nicht mehr Trismegistos, sondern niedergebrochener, schuldiger Mensch» (540). Als er in Etzels Zimmer das an Armen und Kopf blutende Kind sieht, bricht er völlig zusammen, der Mund steht ihm halb offen, die vorgequollenen Augen sind ohne Blick und Ausdruck. Und am Nachmittag, als er vom Arzt begleitet in die Heilanstalt fährt, sieht er noch genauso aus.²²

Sophia hatte wohl recht mit ihrem Ausruf: «Schrecklicher Wahn, sich einzubilden, man könne unfehlbar sein, unfehlbarer Richter. Nicht geirrt haben dürfen, was für ein Fluch!» (427)

²¹ Voegeli, S. 146, sowie Schnetzler, S. 93f.

²² Voegeli, S. 147, sowie Schnetzler, S. 93f.

5.17 Waremme-Warschauer in Jakob Wassermanns *Der Fall Maurizius*

5.17.1 Gregor Waremme

«[...] Unfasslich war der Mensch, ich bin überzeugt, dass solch ein Mensch nur alle hundert Jahre einmal erscheint, genau wie ein Kepler oder ein Schiller, und ich bin gleichzeitig überzeugt, dass er der Teufel war. Ja, schlechthin der Teufel. Stichhaltigere Gründe als ich kann keiner für diese Überzeugung haben. Das Böse, müssen Sie wissen, das wirklich Böse ist ungeheuer selten auf der Welt, noch seltener als Kepler und Schiller, viel seltener. [...]» (382)

Georg Warschauer ist jüdischer Herkunft, seine polnischen Eltern lebten zwar in der zweiten Generation bürgerlicher Freiheit, seelisch aber leben die Juden immer noch halbwegs im Ghetto. Warschauer hasst seine Artgenossen, «ihr Idiom, ihren Witz, ihre Denkungsart, ihren Geschäftsgeist, ihre spezifische Melancholie, ihre Anmassung, ihre Selbstpersiflage» (309) und vor allem, weil sie sich mit einer halben Existenz begnügen. Jung und genial begabt will er die ganze Welt unterwerfen, als Jude jedoch bleibt ihm der Aufstieg zur Spitze verwehrt; jeder nicht-jüdische Durchschnittsmensch wird ihm vorgezogen. Das Ausgeschlossenensein ist für ihn die Hölle: Er kann nur sein, wenn er ganz am Leben teilhat. Also wendet er sich der anderen Seite zu, wo ohnehin seine Liebe ist – was er selbst als sehr jüdischen Fall bezeichnet: «Der Zurückgestossene verliert seine Seele an die, die ihn zurückstossen.» (310)¹

Bei diesem Wechsel begünstigt ihn die Natur: Er ist «blond, unverfälscht germanenblond» (311), und sein Gesichtsschnitt ist unorientalisch und erinnert an den bäurischen Typus. Mit Legendenbildung setzt er fort: Seine jüdische Mutter macht er zur Christin, und seinen Vater «schaltet» er aus, indem er ihr einen heimlichen Ehebruch mit einem schlesischen Rittergutsbesitzer andichtet. Bereits im ersten Gymnasiumsjaar kann er sich – durch Adoption und unter dem Protektorat eines Domherren und eines gewiegten Advokaten – Gregor Waremme nennen; dazu muss er sich taufen lassen und zur Kirche übertreten.

Als sich der Jude Warschauer zum glühenden Katholiken und deutschnationalen Waremme trimmt, stehen ihm plötzlich all die Türen, die ihm als Jude verschlossen geblieben wären, weit offen. Auf diese Weise braucht er nicht um Anerkennung seiner Fähigkeiten und Leistungen zu kämpfen.² Sein Adoptivvater, ein «katholischer Schriftsteller, Traktätchenverfasser, Agent in dunklen Geschäften und Hetzapostel» (311) hält ihn für ein Genie, und auch wirklich versteht sich Waremme darauf, die Menschen dies glauben zu machen. Er «hatte die Welt in der Faust und modelte sie mir wie ein Stück Wachs» (311) und hatte es nie nötig, um Menschen zu werben. «Aber bis zu einem bestimmten Abschnitt in meinem Leben hatte ich unbedingte Gewalt über alle, die in meinen Kreis traten, ich lernte Menschen beherrschen, eine Wollust ohnegleichen, eine Kunst, die geübt sein will.» (311)

«Unsichtbare Hände» (311) ebnen seinen Weg, und Waremme wird zum überbegabten Schauspieler, der sich in seinen Rollen existentiell völlig ausgibt und bei seinem Tanz auf der Turmspitze – immer muss er seine Vergangenheit verschleiern, um seine Stellung nicht zu gefährden – doch einen Rest schlechten Gewissens in sich trägt.³ Seine Universitätsjahre sind

¹ Schnetzler: *Der Fall Maurizius*, S. 81, sowie Horch: ««Verbrannt wird auf alle Fälle ...»», S. 135.

² Landscheidt: «Mutmassungen über Waremme, Annäherungen an Warschauer», S. 21.

³ Horch, S. 135. Vgl.: «Eine mächtige Partei zählte auf mich, der Kaiser war auf meine Person aufmerksam gemacht worden, der Vatikan schickte seine stillen Unterhändler zu mir, und bedenken Sie nun, last not least, dass ich bei alledem noch dafür zu sorgen hatte, meine frühen Spuren zu verwischen, meinen Ursprung zu verschleiern, dass ich sozusagen immer einen dunklen, metaphysischen Rest von schlechtem Gewissen in mir zu

ein einziger Triumph, wie die Sonne zieht es ihn immer weiter von Osten nach Westen, von der Tiefe in die Höhe.

Zwei Jahre vor dem Unglück taucht der «Riesenkerl» (82) Waremme in Bonn auf und steckt als Philosoph, Schriftsteller, Privatgelehrter – laut Peter Paul Maurizius – «gleich die ganze Universität in den Sack» (98): Waremme macht eine «Tausendsassa-Karriere»⁴, er vollbringt wissenschaftliche und künstlerische Leistungen ersten Ranges. Von weit her kommen die Leute zu seinen Vorlesungen, und alle sind von seinen Reden wie verhext. Er wird gepriesen als «ein Polyglott, ein neuer Winckelmann, ein Poet, ein Kerl von Gottes Gnaden» (378f.). Eine Zeitlang spricht die ganze Stadt nur von ihm; besonders am Anfang, im Winter 1904/05, ist es, «als ob der Hecht in den Karpfenteich gefahren wäre und das Wasser zu Schaum schlüge» (162).

Die Gesellschaft glaubt – überwältigt –, dieses Universalgenie doch überblicken und begreifen zu können, was aber keinem wirklich gelingt: «Alles, was über ihn ausgesagt wurde, war genauso richtig wie das Gegenteil davon. Niemand kannte sich aus.» (162) So besucht er etwa – als überzeugter Katholik – die Messe, lebt aber von seiner Frau geschieden und ist Vater zweier Kinder, die irgendwo in der Fremde herumgestossen werden. Obwohl er weder Vermögen noch regelmässiges Einkommen hat, weigert er sich, ein Lehramt oder eine dotierte Stellung anzunehmen. Man glaubt ihm zwar, wenn er beteuert, dass er einfach seine Unabhängigkeit bewahren will (wirklich will er sich an kein Amt binden, weil ihm – aus Angst, sein Stern würde verlöschen – alles zu gering scheint), aber man argwöhnt doch, es könnte ihm Geld aus irgendwelchen dunklen Quellen zufließen. Auch auf dem Gipfel seines gesellschaftlichen Aufstiegs umschwebt ihn der Ruch von mysteriösen Geldquellen und mächtigen Gönnern – für Peter Paul Maurizius stecken Jesuiten, Geheimräte und Kohlenbarone dahinter –, die auch die homosexuelle Skandalgeschichte in adligen Korpskreisen vertuschen.⁵

Die Gesellschaft verzeiht ihm die «ekelhafte Affäre» (407) mit dem Studenten ebenso, wie sie ihm seine Frauengeschichten nachsieht und auch «seine ewigen Geldkalamitäten, seine persönliche Unverlässlichkeit und die Dunkelheit seiner Herkunft, über die er sich, vergesslich wie einer, der schlecht lügt, weil er zuviel lügt, in ständig veränderten Erzählungen erging» (164).⁶ Dieser geheimnisvolle Zug, der ebenso zu Waremme gehört wie sein blendender Intellekt, verschleiert die Person: Nie sind die Feststellungen über ihn eindeutig, beispielsweise *sprechen* Vertraute lediglich von «schweren Neurosen, Depressionen und Weinkrämpfen, denen er nicht selten ausgesetzt sei» (189). Alle spüren, dass er Geheimnisse in sich birgt, die in untergründige Tiefen hinabreichen; wie er sich gibt, wie er auftritt, scheint Fassade, und so fühlt sich auch niemand sicher in Waremmes Gegenwart, dieser schillernden, charismatischen Person, die jeden in seinen Bann zieht.⁷

Da Waremme unersättlich nach dem Höchsten strebt, sucht er unter den Frauen eine eigentliche Helena: Er beginnt, um die schöne, feinfühlende Anna Jahn zu werben und setzt dafür all

beseitigen hatte, der meine reine menschliche Unbefangenheit mir selbst zuletzt als das Produkt einer Anstrengung, wenn nicht einer Qual verdächtigte. Summieren Sie das alles und leugnen Sie dann, dass es nichts Geringeres war als ein Tanz auf einer Turmspitze ...» (318f.)

⁴ Landscheidt, S. 16.

⁵ Landscheidt, S. 20.

⁶ Seine Abstammung erfährt man nie, über diesen Punkt belügt er sich auch selbst: Er behauptet, er sei aus Schlesien, Sohn eines Rittergutsbesitzers, seine Mutter sei eine Adlige gewesen – nachher weiss aber niemand von Waremme'schen Gütern. Er hat zwar kein Vermögen – sein Vater war mittellos gestorben –, aber trotzdem immer Geld; obwohl die Mittel ihm reichlich zufließen und er Mitglied exklusivster Verbindungen wird, legt er sich nicht auf die «Bärenhaut»: «Rabiater Fleiss ist ja das Erbteil meiner Rasse, ich wusste nicht, wohin mit allen den Kräften in mir» (312).

⁷ Schnetzler, S. 80, sowie Voegeli: *Jakob Wassermann und die Trägheit des Herzens*, S. 137.

seine Kraft ein. Er sagt von ihr, er habe nur einen einzigen Menschen getroffen, dem Stolz zum Schicksal wurde, und er sei von ihr im höchsten Masse gefesselt gewesen, was seine Folgen hatte.

Wir verstanden uns sehr gut. Das heisst, sie hörte mir sehr gut zu. Ich habe niemals [...] ein so aufmerksames, so atemlos aufmerksames Antlitz mir zugewandt gesehen. In meinen jungen Jahren konnte ich die Menschen im Gespräch mit fortreissen, ich konnte sie masslos entflammen, ich konnte, ah, was konnt ich nicht? Ihnen das eigene Ich neu schenken. [...] es war die sublimste Form der Liebe, Männern wie Frauen gegenüber, unermüdliches Werben, den andern aus sich heraustreiben, aus allen Grenzen und Reserven, ich selber hatte ja keine, weder Grenzen noch Reserven [...] (325)

Verrückt vor Liebe begeht er «die grössten Dummheiten» (326), so lügt er ihr vor, er sei der Sohn eines regierenden Fürsten. Er schuftet für sie, steigert sich zu Höchstleistungen in seiner Arbeit: Er verzehnfacht seine Kraft und arbeitet «wie ein Kuli» (326), was aber kontraproduktiv wirkt. Sie ist in ihre bürgerliche Moral verstrickt und kann seine Ausserordentlichkeit nicht verstehen; diese Art Leidenschaft wird ihr unheimlich, sie scheint fremdes Blut zu spüren. Anna, das deutsche Mädchen, schaudert vor der jüdischen Genialität und elementaren Sinnlichkeit, an ihr scheitert sein bedingungsloses Haben-Wollen. Obwohl er sie durch die Magie seiner Persönlichkeit an sich binden kann, gelingt es ihm nicht, ihre Zuneigung zu erobern.

Neben Selbstverwirklichung gehört Heimat zu seinen geheimsten Sehnsüchten; um Zugang zur Menschheit zu erlangen, gibt er sich als Waremme aus. Deshalb will er auch Anna Jahns habhaft werden, damit sie ihm helfen kann, zur Ruhe zu kommen, Wurzeln zu schlagen, d. h. seine zerrissene Existenz auf festen Grund zu bringen, sich aufzufangen und erst richtig Mensch zu werden. Aber dieses Vorhaben misslingt; er weiss, dass sich ihm «die zerschlagene Seele» (326) noch nicht öffnet, da ringt er sie nieder und ist selbst der Geschlagene. Er vergewaltigt sie nach der Kölner Theateraufführung (von ihm geleitet, sie wirkt mit) in der Garderobe – aus Liebe, wie er meint, denn hätte er es nicht getan, er hätte sich eine Stunde später erhängt. Anna verweigert sich ihm, sie ist ihm verloren, er aber bleibt an sie gebunden und kann sie nicht loslassen; sie wird für ihn zur Tochter der Nemesis.⁸

Anna, die zu ihrer Schwester Elli flieht, um sich von Waremmes teuflischem Druck zu lösen, trifft dort auf Leonhart Maurizius, Ellis 15 Jahre jüngeren Mann, in den sie sich bis zur Erkrankung ihres Gemüts verliebt; sich zu ihm zu bekennen, verhindert aber ihr Stolz.

Im Mittelpunkt der Bonner Gesellschaft, die Waremme jetzt in Aufruhr bringt, hat vorher Maurizius gestanden, den Weg dahin hat er, vom Schicksal begünstigt, mühelos gefunden. Waremme, der Aussenseiter, dagegen hat sich die Stellung erobern müssen, und zwar mit der Gewalt seines Intellekts. Der Schauspieler Waremme muss spielen, und dies «mit vollendeter Kunst, mit der letzten Hingabe», andernfalls kann er «einpacken» (317). Ihn stört Maurizius' mühelose Existenz, der sich nur gehen lässt («Hatte seinen Platz an der Table d'hôte, sein Billett lag immer an der Kassa.» [319]); für ihn ist er eine Null: «Aber eine repräsentative Null. Eine Null an einer Stelle, wo sie eine gewaltige Ziffer bilden half.» (317) Der Schwächling Maurizius, der sich dem Wellenschlag der Zeit ausliefert, erreicht mit Annas Liebe also wieder mühelos (und ahnungslos, er ist keiner Hingabe fähig), worum Waremme umsonst gerungen hat; nur Elli steht im Weg. Die Gegnerschaft zwischen den beiden eskaliert in der Auseinandersetzung um Anna Jahn; Maurizius steht Waremme, der an Anna ältere und elementarere Rechte zu haben glaubt, im Weg – er sucht darum die Bekanntschaft mit Maurizius (für dessen

⁸ Schnetzler, S. 78f.; Horch, S. 135, sowie Voegeli, S. 137f.

Vater ist es, «wie wenn er in diesem jungen Menschen die für ihn geeignete Beute von weit her gewittert hätte» [164]) und bewacht jeden seiner Schritte.⁹

Waremme, diese «Nachtgestalt, voll des Grauens und der dämonischen Faszination»¹⁰, voll von Pedanterie und Herrschsucht, aber auch rasender Eitelkeit, beginnt seine Magie ausstrahlen: Maurizius berichtet von Waremmes dämonisch-hintergründigen Natur und dem Orpheuszauber in seiner Rede. Er ist immer sehr gesprächig und anregend, berauscht von seinem Erfolg, auch Maurizius scheint er «wie ein grosser Schauspieler, und doch nicht wie ein Schauspieler, wie einer, der es lebt, im Augenblick erlebt» (383). Waremme zieht den kraftlosen Maurizius an sich, betört ihn mit Schmeicheleien, falschen Vertraulichkeiten und hinterhältigen Einflüsterungen, worauf der ihm – haltlos – verfällt, seine letzte Kraft ist gebrochen.¹¹

Zusammen mit Anna Jahn bilden sie dann ein stadtbekanntes Trio. Ellis Abneigung gegen Waremme ist zunächst elementar, «ihr wird unwohl, wenn sie sein fahles Gesicht mit dem Unterkiefer eines Negerboxers nur sieht, die wasserblassen Augen mit dem schamlos glitzern den Blick, den fetten Hals, die fetten Hände mit den vielen Ringen: alles, alles ist ihr unbeschreiblich verhasst, die spöttisch akzentuierte Höflichkeit [...] wie die souveräne Leichtigkeit seiner Konversation» (164).¹²

Waremme hat auf Maurizius einen «unergründlichen, heimlichen Hass, der ihn zu allem fähig machte, weil er zu allem fähig war, im Bösen wie ihm Guten, die Gerechtigkeit muss ich ihm widerfahren lassen: auch im Guten, ja auch im Guten» (389). Diesen Hass kann sich Maurizius auch fast zwanzig Jahre später nicht erklären, es könne nicht aus Eifersucht allein gewesen sein, denn «dazu war er ein zu despotischer Mensch, viel zu sehr von seiner Grösse und Überlegenheit durchdrungen» (389). Maurizius' Argwohn erwacht jedoch nur, wenn er Waremme ein paar Tage nicht gesehen hat – obwohl dieser alle Mittel gebraucht, um seinen Widersacher zu vernichten. So klärt er ihn schrittweise und auf Umwegen über die Kölner Affäre auf, weil er weiss, dass Maurizius dies weder ertragen noch für sich behalten kann. Der stellt sich in falschem Eifer auch wirklich vor Anna bloss, die selbst nicht sprechen will.

Als Maurizius Waremme stellen will, weil er erfahren hat, dass es Waremme war, der Anna vergewaltigte, und nicht ein mysteriöser Angelo, ist dieser ein paar Tage abwesend. Dann aber überrascht und überrumpelt er Maurizius mit einer oratorischen Leistung, wogegen sogar Andergasts Rhetorik vor den Geschworenen nur «ein hilfloses Stammeln» (394) gewesen sei.

Zu diesem Zeitpunkt bietet er noch alles auf, um Maurizius von seiner Schuldlosigkeit zu überzeugen: Er habe seine Kräfte Annas Therapie gewidmet und sei schon fast erfolgreich gewesen damit und nun gebe es die rohe Überrumpelung eines Dritten. Wie es Maurizius selbst ausdrückt, versucht Waremme, ihn «durch einen beispiellosen Temperaments- und Wortsturm zu der Überzeugung zu vergewaltigen, denn das war er seinem ganzen Wesen nach, Vergewaltiger» (395). Nun wird er völlig zu Wachs in Waremmes Hand, «wie ein Vam-

⁹ Schnetzler, S. 78f., sowie Voegeli, S. 138.

¹⁰ Voegeli, S. 138.

¹¹ Voegeli, S. 138. Vgl. Maurizius über Waremme: «Es war eine komplette Hörigkeit. Ich sah mit seinen Augen, ich redete mit seinen Worten, ich urteilte wie er, ich trug mich und gab mich wie er. Meine Bildung war ja, an seiner gemessen, ein Haufen Häcksel. [...] Andern ging's nicht anders. Alles lag auf Knien vor ihm. Solang man sich in demselben Raum mit ihm befand, war man vollkommen geblendet, vollkommen wehrlos. Einem so superioren Kopf schreibt man unwillkürlich auch eine sittliche Obergerichtsbarkeit zu. [...] aber er liess es einen nicht fühlen, dass man so wenig war, so ein verspieltes, ehrgeiziges, verschwindeltes Wenig, er demütigte einen nicht, dazu war er ein zu guter Kamerad, bei all seiner Glut und seinem Schwung [...]» (381)

¹² Auch Elli Maurizius vermag Waremmes Charisma nichts entgegenzusetzen: Später, als er mit ihr alleine spricht, ist ihre Antipathie wie verweht, nun hat sie das Gefühl, «ein grosser Arzt oder ein herzenskundiger Priester» (174) nehme sich ihrer an und gibt sich, still weinend, dem Zauber seiner Nähe hin. «Er ist so sanft, so gütig, so weise, sein Auge umfasst ihr ganzes Elend. Wie kann das sein, denkt sie, so ein Mann existiert, und man glaubt ihn hassen zu sollen?» (174)

pir hatte er Willen und Entschluss aus mir herausgesaugt, und ich nahm als Schicksal hin, was er mir zubereitet hatte» (396). Waremme droht ihm auch: «Sie tun mir leid, Maurizius, Sie sind gezeichnet; wenn Sie nicht von ihr lassen, ist es Ihr Untergang.» (402)¹³

Waremme veranstaltet mit seinen Opfern Maurizius, Anna und Elli eine «perfekte Zermalungsprozedur» (398), in der jeder sich an jedem zerreibt. Nur Waremme übersieht das Geschehen und kann das Verderben so lange lenken, bis es ihn selbst erfasst. Und er kann es nicht ertragen, den einzigen Kampf, den er mit seiner ganzen Seele führt, gegen eine Null wie Maurizius verlieren zu müssen; dass Maurizius sein Helena-Bild ahnungslos in den Morast schleift, weil er keine Seele zu opfern hat.¹⁴ Da Annas ganzes Wesen um Rettung fleht, meint Waremme, in der «augenlosen Verwirrung», der «tristen Komödie», als «Gott aus der Maschine» (327) auftreten zu müssen und alles bis zur Katastrophe zu treiben.

Vorher verlobt er sich noch mit Lilli Quästor, die sich aber nach einer Woche vergiftet – gegen aussen aus unerfindlichen Gründen (die ganze Sache wird dann einfach vertuscht). In Wirklichkeit zwingt Waremme Anna (vielleicht um auf sie zu wirken), einen Brief an Lilli zu schreiben, da diese ihn plötzlich langweilt. Er kann seine Verlobte jedoch nicht richtig einschätzen, sie lässt sich in seinem Schachspiel nicht benutzen, denn Berechnung und Zwang wirken nicht auf sie.

Zwischen Anna und Waremme ist es trotz der vierhundert langen Briefe, die er ihr in anderthalb Jahren schreibt, nie mehr zur geringsten Zärtlichkeit gekommen, die ihm hätte Hoffnung geben können. Er macht ihr einen Heiratsantrag, womit er die Verwirrung noch vergrößert, er, Waremme, «der Verhöhner bürgerlicher Legitimität, der Spieler, der politische Abenteurer und Phantast» will – laut Maurizius – «dies schon halb von ihm zerstörte Geschöpf an sein ruhlos-unsicheres, aufgewühltes, bodenloses Dasein schmieden, um sie völlig zu vernichten» (404).

Mit Berechnung inszeniert er schliesslich den Mord. Er versteht Annas Angst vor allem Künftigen geschickt zu kanalisieren, er gibt der Verzweifelten einen Revolver und hält sie mittels seines magnetischen Willens vor einem Selbstmord zurück. (Er erzählt später, wenn er seine Gedanken fest auf sie gerichtet habe, sei sie unmittelbar seinem Einfluss verfallen und habe ihren Willen an ihn verloren.) Am Abend wartet er vor dem Haus, Anna erschießt Elli, Waremme tritt nach dem Schuss auf, geht mit dem Revolver auf Maurizius zu, als hätte er ihn ihm aus der Hand gerissen, und lenkt – nachdem er den Revolver hat verschwinden lassen – den Verdacht auf Maurizius.¹⁵

Maurizius beteuert zwar seine Unschuld, deckt Anna aber gleichzeitig, die ihrerseits zu seiner Verteidigung den mittelmässigen Verteidiger Volland verlangt. Waremme ist der einzige Zeuge, er schwört vor Gericht einen Meineid, und Maurizius muss büssen: Er wird zum Tode verurteilt, bekommt dann aber lebenslänglich.¹⁶

Wenn Waremme als Kronzeuge im Prozess zu reden beginnt, auch bei der gleichgültigsten Phrase, horcht alles auf; er ist so sachlich, so kühl, so nüchtern wie Wasser. Einmal verliert er

¹³ Waremme bezeichnet sich als Freund von Anna und lasse nur darum von ihr, «weil er wisse, dass einzig Freundschaft der Boden sei, in dem die beschädigte Wurzel frische Säfte gewinnen könne» (387). Er bezeichnet sich und Maurizius als zu ihrem Schutz Verbündete. Später denkt Maurizius, Waremme habe ihn vielleicht nur abschrecken wollen: «Es hätte zu seinem Charakter gestimmt, in einem Nebenbuhler, den er im Grund nicht einmal ernst nahm, auf Umwegen den Elan zu brechen.» (389)

Zum Attribut «Vergewaltiger» passt auch Waremmes Aussehen: «Die kühne Stirn, der schräg in den Raum fixierte Blick, der ausladende Raubfischkiefer, alles von Brutalität förmlich durchschmolzen, der grossdimensionierte Kopf mit den kurzen Borstenhaaren, die etwas feiste Gestalt.» (188f.)

¹⁴ Schnetzler, S. 79.

¹⁵ Schnetzler, S. 79f., sowie Voegeli, S. 138.

¹⁶ Voegeli, S. 139.

vor Gericht das Bewusstsein, was auf alle ungeheuren Eindruck macht und «wie eine geisterhafte Bekräftigung der Aussage» (190) wirkt. Während seiner Vernehmung muss sich sogar Herr von Andergast eingestehen, dass er Waremme – sässe er auf der Anklagebank – nicht gewachsen wäre: «Richter, Staatsanwalt, Verteidiger, Geschworene, alle sind ihm gleichsam subordiniert, er selbst wird durch die blosse Gegenwart richterliche Instanz, und so gewinnt seine Aussage das Gewicht eines Urteils.» (190) Selbst die frechsten Verleumder und «die geschäftigsten Reinwascher des unseligen Maurizius» (188) scheuen sich vor der Unterstellung, die Entwicklung sei von Waremme und Anna Jahn gemeinsam «planmässig zur Katastrophe getrieben» (187) worden. So sehr prallt alles an Waremme ab, dass selbst achtzehn Jahre später Andergast einen solchen Gedanken als nicht zulässig, als «eine abgeschmackte, eine romanhafte Hypothese» (187f.) verwirft.¹⁷

Waremme glaubt, Maurizius richten zu dürfen, weil er erkannt hat, dass Anna Maurizius liebt, dieser es nicht fühlt und so der Liebe unwürdig erscheint, die er selbst ohne Einschränkung schenken zu können glaubt. Er sieht sich als Schiedsrichter und betrachtet den Meineid als «nichts weiter als eine Sache der Haltung und eine technische Konsequenz» (493). Die Frage – Maurizius oder er? – entscheidet der Egoismus: Er will sich in der Finsternis, in der alle angelangt sind, einen Schimmer Zukunft bewahren und glaubt dann, das Schicksal habe zwischen ihnen entschieden. In Wahrheit handelt es sich aber um ein Verbrechen, das die Gesellschaft zu erkennen und zu richten unfähig ist.¹⁸

Bis zu diesem Moment treibt Waremme skrupellos seine Spiele und räumt aus dem Weg, was ihm Widerstand leistet. Als Egomane rettungslos einsam und ohne Beziehung zu einem Du will er sich verwirklichen, schleicht sich in die Gesellschaft ein und kann so – als Ereignis – seine Leere vergessen. In einem parasitenhaften Sinn saugt er das von anderen Erworbene auf und «speit es gleichsam in diabolischer Genialität wieder aus».¹⁹

Damit ist es aber vorbei, als er nach Maurizius' Verurteilung mit Anna weiterzuleben versucht; jetzt wirkt das Schicksal: Er ist «ein kaputter Mann [...] kaltgestellt wie auf Kommando» (328). Sein Ich-Rausch findet in der Auseinandersetzung mit Anna und Maurizius ein jähes Ende: Mitten im Höhenflug stürzt auch er, die Katastrophe hat auch für ihn «eine sonderbare Logik in sich, eine unheimliche Logik» (312), der er zuerst glaubte, trotzen zu können. Maurizius kommentiert später, es sei nicht nur Berechnung gewesen, weil «ein brennender Sturmwind drin war, ein vernichtendes Element, das kann der Mensch nicht berechnen, sogar der Teufel *irrt* sich da mit seiner Arithmetik, weil er ja auch seinen Anteil in die grosse Kassa wirft» (400). Die Geheimräte und die Kohlenbarone, die ihre Hand über Waremme hielten, ziehen sich schon vor dem grossen Knall leise zurück, und obwohl nichts gegen ihn vorliegt, als dass er der Freund eines vermeintlichen Mörders gewesen war, so genügt das. Alle Welt wendet sich von ihm ab, die Gesellschaft lässt ihn fallen: Waremme ist erledigt. Von da an gilt er als verschollen; so plötzlich, wie er aufgetaucht ist, verschwindet er auch wieder: «nach einer kurzen Gastrolle spurloser Abgang» (191).²⁰

Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als seine Zelte abubrechen und mit Anna, seiner entseelten Halbleiche – er kann ihr keinen neuen Atem einblasen: «Ich bin kein Christus» (328) –, ausser Landes zu gehen. Immer weiter zieht es ihn nach Westen. Waremme und Anna gehen zusammen nach Frankreich, das gemeinsame Geld ist aber bald verspielt. Hier begreift Wa-

¹⁷ Nicht einmal Peter Paul Maurizius, Leonharts Vater, der Andergast ein Begnadigungsersuchen schreibt, wagt es, den Kronzeugen Waremme unverblümt des Meineides zu bezichtigen, aber man kann die Anschuldigung zwischen den Zeilen lesen. Er hält ihn für einen «gerissenen Hund» (100), der sie – seinen Sohn und ihn – «geliefert» hat: «Der Mann, sag ich Ihnen, wandelt unter einem Fluch. Oder es gibt keinen Gott im Himmel.» (85)

¹⁸ Schnetzler, S. 80.

¹⁹ Voegeli, S. 137.

²⁰ Schnetzler, S. 80 u. 82f.

remme den wahren Sachverhalt, und es ist ihm, als hätte man ihm das Rückgrat gebrochen: Anna hat Maurizius bis zum Äussersten geliebt, es war ein Sprung in den Orkus für sie, jener aber – mit seiner Vergangenheit als Verführer und Abenteurer – bemerkte ihre Liebe nicht, er suchte nur ein sinnliches Abenteuer, was sie ihm aber weder gewähren konnte noch wollte.²¹ Beides hat sie weder ihm noch sich selbst verziehen:

Dafür musste er seine Strafe leiden. Er durfte nicht mehr auf der Welt sein. Dass sie die Schwester erschossen hatte um seinetwillen, durfte niemals, unter keinen Umständen, ein Weg von ihm zu ihr werden. [...] Sie schuf sich seinen Tod, sie schuf sich seine Sühne, sie war sein grausamster Verfolger und machte sich selber, um sein Leben und seine Strafe mitzuleiden, zur seelenlosen Lemure. (492f.)²²

Mit gebrochenem Rückgrat versucht Waremme Haltung zu bewahren, er steht auf einer Trümmerstätte und weiss, dass auch er als letztes Opfer noch zu fallen hat. Liebe, die Kraft der Seele, lässt sich nicht mit dem Intellekt erzwingen; so bleibt Waremme die Teilhabe am ganzen Leben versagt. Sein Unternehmen scheitert, er begibt sich auf die Flucht vor sich selbst.²³

Nach knapp einem Jahr trennen sie sich, der lethargische weibliche Schatten löst sich von ihm. Als Gregor Waremme ist er noch von verloschenem Ruhm umwittert, aber er hört auf, eine geistige Existenz zu führen. Selbst kann er sich seine verzweifelte Enttäuschung über «das fürchterliche Debakel seines Lebens» (329) nicht zugestehen und spielt einfach seine Rolle weiter: Aus dem «Schauspieler ohne Publikum, vor leeren Bänken» (329) wird dann ein Glücksspieler, alles «nur ein Wechsel der Masken» (329). Immer noch träumt er von Reichtümern und hält das Exil für vorübergehend; was es aber nicht ist, es wird im Gegenteil zur bestimmenden Existenzform. Die Ernüchterung kommt, er erkennt, dass es keine Umkehr gibt: «Es gab entweder die Kugel in den Kopf oder ... die Schiffe hinter mir verbrennen, nicht mehr zurückschauen, sich im Unbekannten unbekannt verlieren. So geschah es.» (330)

²¹ Schnetzler, S. 77.

²² Schäfer (*Plaidoyer für Ganna*, S. 62f.) entdeckt eine Parallele zwischen Ellis enigmatisch-schöner Schwester und Nathanaels Automatenpuppe Olimpia aus Hoffmanns *Sandmann*, die zwar wenig spricht, in die dafür umso mehr hineininterpretiert wird. Auch Anna entzieht sich der Analyse, weil sie schlichtweg kein Eigenleben besitzt. Die anspruchsvolle junge Dame – sie zuckt oft mit den Gliedern und verdreht die Augen, sie leidet wohl unter epileptischen Anfällen – mit ihrer Decke von Kälte, ihrem hochmütig-argwöhnischen Noli me tangere lebt vom Kredit, «den ihr ein erlesen schönes Gesicht verschafft» (373). Waremme, dem sie verfallen ist, meint über sie: «Man weiss nichts von ihr, man kennt sie nicht, man müsste ihr die Brust aufschlitzen und ihr Herz untersuchen.» (405) Maurizius erscheint sie zunächst als «Fräulein Habenichts» (157), und er versäumt keine Gelegenheit, sich über sie lustig zu machen, die sich aufspielte wie eine Prinzessin und der keine Gesellschaft vornehm genug war. Dann aber meint auch er, man kenne sich überhaupt nicht aus mit ihr: «Sie ist nicht amüsan, sie versteht kein Gespräch zu führen, sie hat wenig gelesen, in der Gesellschaft macht sie keine Figur. Nur schön also? Dessen wird man müd. Es langweilt. Und doch, und doch ... ein tiefer Brunnen, ein abgründig tiefes Wasser.» (371)

Als Maurizius auf der Suche nach seiner Tochter Hildegard Anna Jahn, jetzt verheiratete Duvernont, nach fast 20 Jahren wiedertrifft, entdeckt er «keine Gewissensunruhe, keine aufrüttelnde Erinnerung mehr, höchstens ein vages Flattern zerrissener Bilder» (515). Maurizius wie auch seine Sache scheinen ihr entlegen, sie wundert sich sogar, «dass es einmal, in ferner Zeit, «ihre Sache» gewesen war» (515). Zu Maurizius meint sie, man müsse das Leben nehmen, wie es ist – «man kämpft eben, nicht wahr?» – und wünscht ihm zum Abschluss «für die Zukunft alles Gute und Schöne» (516). Maurizius' ernüchterter Kommentar: «Barmherziger Himmel, fährt es ihm durch den Kopf, sie ist ja dumm, schlechtweg dumm! Abgründig dumm. Schönheit, Seele (oder was Seele zu sein schien), Anmut, Reiz, dämonische Verdunkelung, Leidenschaft und Leidsfähigkeit, alles nur mit dünnem Pinsel aufgetragene Deckfarbe, die Jahre haben sie weggewaschen und den kahlen Urgrund blossgelegt [...] Und weswegen alles! Deswegen! Barmherziger Gott, deswegen Opferung und Martyrium, deswegen Marter und Zermalmung, deswegen neunzehn Jahre Grab ...» (517)

²³ Schnetzler, S. 83.

Er flieht nach Amerika, wo es statt Geist Lächeln gibt – ein «Kinderland» (334); von 1910 bis 1921 lebt er mittellos in Chicago. Zwar gibt es für Waremmе keine Heimat mehr, aber er muss feststellen, dass Europa den Rücken zu kehren noch nicht heisst, ohne Europa existieren können. Die Verkündigung des geistigen Europa misslingt ihm in der neuen Welt gründlich, dieser steht er mit seinem europäischen Intellekt hilflos gegenüber.²⁴

Nach mehr als zehn Jahren ist er schliesslich – in jedem Sinn – weit genug nach Westen gegangen, um mit gutem Gewissen umkehren zu können, und Georg Warschauer wird wiedergeboren. Es gibt für ihn zwei Parteien: Warschauer kontra Waremmе, hier Amerika und die Zukunft, dort Europa und die Vergangenheit. Waremmе unschädlich zu machen, wird jetzt für ihn zur «Kardinalfrage» (340), zu seinem «Leitmotiv» (341); er muss abrechnen: «Der Jude ist da, um abzurechnen.» (340) Die Vergangenheit hat er sich verscherzt; um an der Zukunft mitzuarbeiten, fehlt ihm jeder Glaube. Den Nihilisten interessiert und berührt nichts mehr, alles ist ihm gleichgültig.²⁵ Wie die Sonne ist er immer weiter von Osten nach Westen gezogen, von der Tiefe in die Höhe, dann aber – wieder wie die Sonne – «wieder in die Tiefe, die allertiefste Tiefe» (311).

5.17.2 Georg Warschauer

Schuld ist ein unergründliches Relativum, eine Zauberkugel, in der sich nur spiegelt, wer das jüdisch-christliche Abrakadabra dabei aufsagt. Heut sieht es aus wie Schuld. [...] Hätt ich ein Reich gewonnen, das Reich von dieser Welt, wie es einmal den Anschein gehabt hat, dass es sein könnte, wäre keine Schuld an mir. Sie wäre ausgeglichen. So hat man eben verspielt. (494)

Als sich Etzel Andergast 18 Jahre nach dem Prozess auf Waremmes Spuren setzt, fristet dieser als Georg Warschauer – heruntergekommen – in Berlin in einer elenden Behausung ein trostloses Leben. Der Endvierziger bewohnt ein einziges, grosses Zimmer, in dem es ausser einem alten zerschissenen Sofa weder Zierrat noch Bilder oder irgendwelche bequeme Behelfe gibt. Etzel scheint es «das traurigste, verwahrloste, stallähnlichste Quartier» (236), das er je gesehen hat. Warschauer lebt ganz einsam, er hat keinerlei Anhang und Beziehung, sogar beim Essen kapselt er sich an einem Extratisch von den andern ab.²⁶

Alle nennen ihn den «Professor», er verdient sein Geld als Privatlehrer, für seine Mahlzeiten muss er nichts bezahlen, er gibt den Söhnen der Hausherrin Stunden. Da kommen seine Schüler und auch andere Leute zu ihm: Er unterrichtet Englisch, Französisch, Spanisch, Italienisch, Portugiesisch, verfasst Nekrologe, Eingesandtes an Zeitungen, Geschäftsreklamen und ähnliches. Ausserdem ist er mit einer Zusammenstellung von Schriften über arabische Bildwerke beschäftigt, und zwar im Auftrag eines Museumsdirektors und unter dessen Namen, überdies für ein erbärmliches Honorar – der Direktor, eine Berühmtheit in seinem Fach, könnte es, hätte er ein wenig mehr Zeit, schliesslich auch selbst erledigen. Privat befasst er sich ausgiebig mit dem Judentum, zwar ist er in Berlin auf einem Beobachterposten, für eine völlige Identifikation mit dem Osten ist es zu spät.²⁷

Nach 18 Jahren hat der ichberauschte Waremmе, der Vergewaltiger der Welt in Gestalt Warschauers das Selbst, für das er lebte, ausgeschaltet, indem er mit allen Bindungen und Verantwortungen brach und damit «frei» wurde, womit er aber auch alles verlor. Nun, am En-

²⁴ Horch, S. 135.

²⁵ Schnetzler, S. 83 u. 87.

²⁶ Voegeli, S. 142.

²⁷ Horch, S. 136.

de, vegetiert er ohne Welt, ohne jede menschliche Kommunikation, nur noch dahin und sucht im Anonymitätsrausch sein Entpersönlichungsglück.²⁸

Wie ein Dämon sieht er aus, furchtbar, «fett und finster» (316) mit seinem mächtigen «von eisgrauen Borsten bestandenen Schädel», seinem leichenfarbenen «verfalteten, bartlosen, massigen, qualligfetten» Gesicht, das «wie eine künstliche, zum Zweck der Furchterregung weiss angestrichene Maske» (225) wirkt und, wenn er mit seinem erschreckenden Unterkiefer lächelt, demjenigen eines grinsenden alten Weibes gleicht, mit seinen qualligen Händen samt sehr kurz geschnittenen Nägeln und Ohren, die oben nicht rund sind, «sondern ein wenig zugespitzt wie bei antiken Faunsköpfen» (322). Alles in allem ähnelt er einem Golem – mitsamt seiner Golemstimme: «schlaftrunken und lüstern» (315). Er hat etwas Menschenfresserisches an sich, «gemildert durch eine Art intellektueller Hoheit» (316). Etzel gewöhnt sich an seine Stimme – er spricht eintönig in greisenhaftem, fast schlabbigen Ton, was an Kantorgeleier erinnert: «Die Bassorgel. Der Brustton. Das Trompeten-O» (476) – wie an eine tägliche Folter.

Immer noch Schauspieler ist Warschauer fähig, Gefühle wie Bestürzung, Mitleid, Hilfsblossenheit zu mimen und auch jetzt noch seine Zuhörer zu beeindrucken, trotz seiner – wie Etzel findet – fast possenhaften Übertriebenheit und seinem jesuitischen Getue, das, wie alles andere, Komödie ist.²⁹

Er tut auch so, als bohre er mit seinen «wasserblassen, lichtlosen, fast gestorbenen Augen» (243), die Etzel «an Lurche oder sonst was Scheussliches» (291) erinnern, einen Tunnel in eine völlig verschüttete Vergangenheit, aber doch ist alles, was er sagt, ohne Augen gesagt, ohne Blick: Die schwarzen Brillengläser, die er normalerweise ununterbrochen trägt, sind wie eine äussere Bestätigung davon.

Etzel spürt in Warschauer «das undefinierbar Zerrissene und Verwüstete, das an eine von einem Wolkenbruch heimgesuchte Landschaft erinnerte, das Schleichende, Ungesellige, Argwöhnische wie bei einem gehetzten, kranken, doch immer noch ungeheuer starken Höhlentier» (296), er kann es aber nicht ermessen. Immer rätselhafter, immer unaufschliessbarer erscheint Warschauer dem Jungen – gegen den Trismegistos, sein Vater, «ein wahrer Ofen von Gemütlichkeit» (303) sei –, er vermutet in der machtvollen Seele unermessliche Finsternisse.

Von Waremme weiss Etzel so gut wie nichts: «Waremme stand hinter einem Nebel. Waremme war der Meister, der sich verbarg. Warschauer nur der unbedeutende Gehilfe, der die Befehle empfing. Zwei Gestalten, scharf abgetrennt voneinander» (304). Nicht dass Warschauer seine Vergangenheit vergessen hätte, es hat ihn nur seit vielen Jahren nicht mehr verlockt, sich an sie zu erinnern, es scheint ihm ganz einfach überflüssig, sich mit ihr zu beschäftigen: «Sie ist für ihn nicht wie für die meisten Menschen die verwitterte Inschrift auf einem Grabstein, sondern der Blutbach in seinen Adern, der in den Meerbusen des Todes hinüber-rauscht.» (299)

«Mein lieber, guter Mohl, das ist alles so weit weg ... total unter den Horizont gesunken ... lauter Schatten ... lauter Phantome ... am besten, man hüllt es in Schweigen.» (303)

²⁸ Schnetzler, S. 83f., sowie Martini: Nachwort zu Wassermann: *Der Fall Maurizius*, S. 563. Vgl. «Für alle Arten von Menschenzusammenrottungen hat Warschauer eine Leidenschaft, ob es nun Umzüge, öffentliche Schaustellungen, Streikdemonstrationen oder gewöhnliche Strassenaufläufe sind, die Masse zieht ihn unwiderstehlich an; am wohlsten fühlt er sich in geschlossenen Räumen, wenn er unter Tausenden von Menschen eingekerkert ist und wortgewandte Redner die Menge zu fanatischen Kundgebungen aufpeitschen, das macht ihn vollkommen glücklich [...]» (240)

Ausser dieses Anonymitätsrausches versucht Warschauer sich nicht zu berauschen oder zu narkotisieren: Er trinkt nicht und raucht nicht, einzig eine Vorliebe für starken schwarzen Kaffee hat er.

²⁹ Waremme kichert widrig, benimmt sich manchmal «übertrieben und tartüffisch» und kann sich nach etwas «honigsüss, mit gespielter Überraschung» (301) erkundigen.

Obwohl sein Zimmer, in dem er hahnenhaft herummarschiert, unordentlich und schmutzig ist, an seiner Person ist Warschauer doch peinlich sauber: So steht er manchmal auf und schabt mit einer Bürste über Rock und Weste. Und alle fünfzehn bis zwanzig Minuten wäscht er sich umständlich die Hände – wie um das Verbrechen und den Meineid wegzuwaschen, die an ihnen haften – und begibt sich mit seinem Altweibergrinsen wieder auf seinen Platz.³⁰ Zwar gibt er den Meineid zu, – auch wenn er sich (als Augenzeuge beim Mord an Elli Maurizius) getäuscht hätte, «es hätte keine Täuschung sein dürfen» (302) –, er wehrt sich jedoch dagegen, als «Bösewicht und Lotterbube, Wurm aus Kabale und Liebe» (324) dazustehen. Er meint, der Meineid sei ja auch längst verjährt, was ihm aber am Ende auch gleichgültig wäre, für ihn sei nichts mehr von Belang in diesem Leben.

Für Etzel ist der müde, zynische Nihilist Warschauer ein Egozentriker mit «seinem verfluchten Waremme-Warschauer-Problem» (350), ein weltumspannendes Hirn, dem der Gefangene im Zuchthaus nichts bedeutet. Je mehr Etzel sich um ihn bemüht, desto mehr nimmt seine scheinheilige Jovialität zu, worauf ihn der Junge beschimpft; mit seinem Sarkasmus könne er ihm nicht imponieren, und er vergleicht ihn verachtend mit einem, der nicht ringen will, sich in Sicherheit bringt und die Zunge herausstreckt.³¹ Warschauer, «die diabolische Gegenstimme» zum Gerechtigkeitsfanatiker Etzel, verhöhnt dessen Idealismus der Empörung, der sich gegen solchen Nihilismus auflehnt, als utopische Sentimentalität.³² Und doch beeindruckt ihn an Etzel die Unbedingtheit einer neuen Welt ohne Lauheit, die er mit Intelligenz und Kombinationsgabe nicht erledigen kann. Beide, Warschauer und Etzel, besitzen Magnetismus und Instinkt, aber der Junge verfügt dazu auch noch über Herzenskraft, was Warschauer völlig abgeht. Dieser fragt Etzel mit bösem Gesicht, warum er ihm in die Quere habe kommen müssen, für ihn sei es ein Attentat gewesen; er habe abgeschlossen, Bilanz gemacht und keine Evenements und keine Aufrüttelungen mehr brauchen können. Er verweist auf Saul, über den im ersten Buch Samuel ein sublimes Wort stehe: Gott gab ihm ein anderes Herz. In Warschauer gibt es aber doch einen schwachen Funken Sehnsucht, beginnt er doch, diesen Jungen, der ihn stellt, zu lieben, auf eine diabolische, verzerrende Weise zwar, aber doch noch an Menschliches erinnernd, das ihn schliesslich zu dem Geständnis verführt.³³

Nichtsdestotrotz hat Warschauer wohl doch eher ein verwelktes Herz: Am Schluss, bevor er verschwindet, macht er Etzel noch auf die Erfolglosigkeit seines Unternehmens aufmerksam; allein Etzels wegen will er sich nicht stellen und lacht schadenfroh dabei, er ist «immer noch der Mann, der sich selber sein Gesetz gibt und nicht einer verspäteten Passion zuliebe ridikülerweise seine bürgerlichen Aussichten aufs Spiel setzt, mögen es noch so schofle Aussichten sein» (495). Ausserdem zeigt er, dass die grössten Verbrechen in der Geschichte – Kriege, Völkermord, Sklaverei – nie gesühnt werden, der Menschheit ist Gerechtigkeit gleichgültig. Wer schere sich denn um Maurizius, was für einen Unterschied mache es aus, ob er im Zuchthaus oder in einer Mietswohnung sitze, schuldig oder unschuldig sei – Etzel kommentiert: «der eine kann die Wahrheit verschwinden machen, der andere kann dran verrecken» (537). Indem Warschauer auch 18 Jahre nach dem Meineid noch Gerechtigkeit negiert und verhindert, zeigt er – laut Voegeli – deutlich «seine verzweifelte Weltschau, seine brutale Skepsis, seine im tiefsten verletzte Diabolik», Menschenwürde und humaner Glaube sagen ihm überhaupt nichts; er entpuppt sich als ein «Verworfenener und Erloschener».³⁴

³⁰ Schnetzler, S. 84.

³¹ Dieser Vergleich ist treffend, man denke nur an die Episode, als Maurizius Waremme wegen der Vergewaltigung zur Rede stellen will und dieser einfach für ein paar Tage verschwindet.

³² Martini, S. 560.

³³ Voegeli, S. 142, sowie Martini, S. 563.

³⁴ Schnetzler, S. 85 u. 87, sowie Voegeli, S. 143. Ausserdem Landscheidt, S. 15.

Er verlässt sein «friedhöfliches Idyll» (484) in Berlin, das nie ein Idyll, sondern eine karge Randexistenz war, aus der ihn Etzel mit seinem Bohren nach Gregor Waremme aufgescheucht hat, – seinem Vater erzählt Etzel, er habe Waremme das Geständnis aus den Eingeweiden gerissen – und sucht einen Ruheplatz, um seine Existenz eines Ahasver, dieser mythischen Figur des ruhelos Unbehausten, zu beenden: Er will ins polnische Oberschlesien gehen, seine Tochter besuchen, die er seit 23 Jahren nicht gesehen hat. Jetzt zieht es ihn gen Osten.³⁵

In Waremme-Warschauer häuft sich das Ungewöhnliche bis an die Grenze des Vorstellbaren: Der faszinierende, genialische und dämonische Geisteskoloss Waremme – Salonlöwe, Dichter, Politiker, Polyhistor und Polyglotte, Abenteurer, Ehrgeizling und Spieler, ruheloser Phantast, Intellektueller, Schauspieler und gehetzter Mensch und Verräter mit der zerbrochenen Seele, will am Schluss, aus allen Bindungen geschleudert, nur noch sich selbst. Aber auch noch im Zusammenbruch des frühen Alters bleibt er als Warschauer, als in sich selbst gestrandete Existenz, rätselhaft und unfassbar, mitsamt seinem ätzenden, müden, abgestumpften und verwelkten Nihilismus, den er Etzel entgegenstellt und hinter dem er sich verbirgt, weil er alles verspielt hat.³⁶

Für beide Existenzmöglichkeiten in der Doppelfigur Waremme-Warschauer gibt es keinen Mittelweg, beide kennzeichnen extreme, radikale Positionen und krasse Aussenseiterstellung: Waremme, der Menschen beherrschende und fanatisch predigende Akteur, der Magier und Hypnotiseur, ist so wenig in ein gesellschaftliches Umfeld eingebunden wie Warschauer, der gnadenlos urteilende Beobachter. In seiner ganzen Doppelfunktion tritt er als Verhinderer von Gerechtigkeit auf. Er hat, als Mann der Extreme, nichts für die von Etzel angestrebte Gleichgewichtslage übrig, er findet in der modernen Gesellschaft immer mehr Beispiele dafür, dass die Waagschale mit dem Leiden ohne Ausgleich nach unten sinkt.³⁷

Gegen Interpretationen jedoch, die in Waremme-Warschauer nichts als das negative Prinzip des Bösen sehen, so Horch, müsse die dialektische Einheit der Figur festgehalten werden, schliesslich betont Warschauer selbst als «Axiom», dass es in jedem Leben einen Augenblick gebe, «wo sich der Mensch nach den polaren Grundsätzen seiner Natur entscheiden kann»; er selbst hätte «ein jüdischer Führer, ein Luther des Judentums» (308) werden können.³⁸

5.17.3 Der Fall Maurizius (Fazit)

Im Roman *Der Fall Maurizius* handelt es sich laut Martini «um eine Entscheidung zwischen der Herrschaft des Bösen und des Guten; nicht in einer vereinfachenden, moralistischen Schwarz-Weiss-Technik, sondern mit allen jenen Brechungen und Differenzierungen, die eine solche Entscheidung in der Psychologie des Menschen im zwanzigsten Jahrhundert einschliessen muss.»³⁹ Etzel Andergast, der mit Waremme «den ewigen Dual von Gut und Böse»⁴⁰ veranschaulicht, geht es nicht nur «um die Korrektur eines vergewaltigten Rechts, die Befreiung eines lebendig Begrabenen, sondern um die Realität des Humanen in dieser dunklen Welt.»⁴¹

³⁵ Landscheidt, S. 16; Horch, S. 136, sowie Martini, S. 563.

³⁶ Martini, S. 546, 553 u. 563.

³⁷ Landscheidt, S. 17, 20 u. 25f.

³⁸ Horch, S. 136.

³⁹ Martini, S. 553.

⁴⁰ Schnetzler, S. 97.

⁴¹ Martini, S. 552f.

Alle – Andergast, Waremme, aber auch Maurizius⁴² – sind im tieferen psychologischen Sinne, nicht nach dem Gesetz der Justiz, sondern nach dem Gesetz des Humanen, «Verbrecher», wofür sie auch büßen müssen. Am härtesten bestraft werden Maurizius und Andergast, zwei Schicksale, die, wie sehr sie sich auch unterscheiden, doch zwanghaft miteinander verstrickt sind. Beide werden gegenseitige Ankläger und beide enden – innerlich ausgehöhlt – als Verurteilte: Der Ankläger und Vollstrecker des Urteils wird wahnsinnig; der schuldlos Verurteilte beendet selbst sein zerstörtes Leben. Auch den anderen zentral beteiligten Personen ergeht es nicht besser (der Roman verzeichnet den Tod oder Niedergang aller): Elli stirbt wie Maurizius einen gewaltsamen Tod; Anna Jahns Mord und Waremmes Meineid bleiben zwar ungesühnt, Anna regrediert aber vom Leeren ins Gewöhnliche, und Waremme versteinert zum «Moloch furchtbarer Selbstgenügsamkeit».⁴³

⁴² Der im Bindungslosen verwirrte und entkräftete Bürger Leonhart Maurizius ist, infiziert durch die Zeitumstände, unfähig, sein Leben zu meistern, und taumelt so zwischen Schwachmut, Leichtsinn und Lüge bis an den Rand des Verbrechens; er ist zwar nicht durch die Tat schuldig, aber doch schuldig in der Seele. Er lädt Schuld auf sich, indem er aus Hilfebedürfnis die Ehe mit einer ungeliebten Frau schliesst, die jeden Schritt ihres Mannes kontrolliert – das boshafte Wort vom Pensionär erscheint nicht ganz grundlos. (Martini, S. 553, sowie Schnetzler, S. 76.)

Er trägt auch moralische Schuld, indem er der Verantwortung für sein eigenes Leben nicht nachkommt und keinen Kampf um Leben und Würde führt; indem er den Kampf um sein Recht, gegen die Intrige von Waremme und seiner Schwägerin Anna, nicht aufnimmt – diesen Kampf müssen sein Vater und Etzel für ihn führen –, macht er sein Leben zur Lüge. Die 18 Jahre im Gefängnis brechen seine Persönlichkeit, er findet sich – freigelassen – in der Welt nicht mehr zurecht, ausserdem ist er impotent geworden. Er handelt aber auch nach seiner Entlassung unvernünftig, wenn er Hildegard, die ihm unbekannte Tochter – ihre Angehörigen versperren ihm in einer feindseligen Verschwörung den Weg zu ihr – und die gealterte Anna Jahn besuchen will. Nach dieser Begegnung, die ihn vollständig desillusioniert, nimmt er sich das Leben. (Classen: «Wider die Todesstrafe», S. 38f., sowie Schäfer, S. 77.)

⁴³ Martini, S. 553 u. 572; Schäfer, S. 77 (Zitat), sowie Schnetzler, S. 94.

6 Fallstudien B

6.1 Philosophisches

6.1.1 Leibniz' drei Kategorien des Bösen

Leibniz unterscheidet drei Kategorien des Bösen:

- das *metaphysisch* Böse (*malum metaphysicum*), ein abstraktes Konzept, das in jedem geschaffenen Kosmos als notwendiger Mangel an Perfektion besteht. Schliesslich kann kein Kosmos so vollendet sein, wie Gott es ist; alles Geschaffene muss unvollkommen sein, sonst wäre es wie sein Schöpfer göttlich.¹
- das *ausserethische natürlich* Böse, d. h. körperliche Übel (*malum physicum*), wozu Krankheit, Schmerz und Tod zählen, d. h. das Leid, das von natürlichen Prozessen, wie Krebs oder Wirbelstürmen, herrührt. Es rechtfertigt sich aus seiner Funktion; es kann nützlich sein (z. B. zur Erhaltung des Individuums) oder als Strafe zur Besserung dienen.²
- das *ethische moralisch* Böse (*malum morale*) besteht in der Sünde (*péch *) bzw. Schuld (*culpa*), die Folge der menschlichen Freiheit und der Grund für die christliche Erlösung. Es geschieht dann, wenn ein intelligentes Wesen wissentlich und absichtlich einem anderen fühlenden Wesen Leid zufügt.³

Heute beziehen wir den Ausdruck ‹böse› wie selbstverständlich auf die dritte Art von Übeln, wir ordnen ihn somit dem ethischen Diskurs ein. Das ‹Böse› geht mit den Regeln, die die Gesellschaft aufstellt, nicht konform, steht der Ordnung entgegen, stört sie. Wichtig sind beim Bösen vor allem das Wollen und das Bewusstsein um die Verwerflichkeit einer bösen Handlung. In Eislers *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* findet sich der folgende Eintrag:

Böse ist das Gegenteil des Guten [...], der Gegensatz dazu, sofern er als solcher bewusst wird; jede Handlung, die dem sittlichen Willen zuwider ist; alles zwecklos und willentlich Zerstörerische, Negative, brutal Gewalttätige, unser Fühlen absichtlich Verletzende; alles, was der Lust am Schlechten, Verwerflichen, Grausamen entspringt.⁴

¹ Vierzig (*Das Böse*, S. 9), schreibt, für Leibniz sei ‹das metaphysische Übel nichts anderes als die notwendige Nichtgöttlichkeit der Welt›, so dass diese doch die beste aller möglichen Welten bleibe. (Vierzig zitiert Panzenberg, Wolfhart: Art. ‹Das Böse›. In: *Evangelisches Kirchenlexikon*. 1958, S. 560.)

² Vgl. hierzu das Fastnachtsspiel ‹Vom Tanawäschel› (Keller [Hg.]: Fastnachtspiel Nr. 54), in dem dem Zuschauer ein bemerkenswerter Bösewicht begegnet – kein Mensch, auch kein Tier, sondern eine Seuche, die in der Mitte des 15. Jahrhunderts überall in Deutschland wütet. Über sie wird unter dem Vorsitz eines edlen Landmarschalls Gericht gehalten: Ein fahrender Student, ein Ritter, eine Jungfrau, ein Kaufmann, eine Klosterfrau und ein Bauer beklagen sich über den ‹den pösen man› (S. 468, V. 21), der ihnen oder ihren Liebsten Verderben und Tod gebracht habe. Der Tanawäschel (‹IN AINS SIECHEN GESTALT› [Anmerkungen, S. 468]) verteidigt sich und beschwert sich, dass er keinen Verteidiger habe. Am Schluss wird er aber geköpft – womit der Seuche (zumindest auf der Bühne) der Garaus gemacht wird.

³ Pieper: *Gut und Böse*, S. 60; Holzhey: ‹Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs›, S. 13; Russell: *Biographie des Teufels*, S. 11f.; Kunzmann/Burkhard/Wiedmann: *dtv-Atlas Philosophie*, S. 115, sowie Grübel: *Die Hierarchie der Teufel*, S. 22.

⁴ Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. URL: <http://www.textlog.de/1311.html> (Abrufdatum: 4.11.2007).

Schon Leibniz hat böses *Tun*, nicht physische oder metaphysische Defekte der Schöpfung, vor Augen.⁵ Auch Kant betrachtet physische Unannehmlichkeiten, Schmerz und Tod, philosophisch – und das heisst für den geistigen Menschen, den Menschen als Vernunftwesen – als uninteressant.⁶ Für Kant kann mit *«bonum»* sowohl das Gute wie das Wohl, mit *«malum»* das Böse und das Übel bzw. Weh gemeint sein. «Das *Wohl* oder *Übel* bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der *Annehmlichkeit* oder *Unannehmlichkeit*, des Vergnügens und Schmerzens [...] Das *Gute* oder *Böse* bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den *Willen*, sofern dieser durchs *Vernunftgesetz* bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objekte zu machen.» *«Böse»* kann nicht eine Sache, sondern nur «die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst» genannt werden.⁷

6.1.2 Die antike Philosophie

In der antiken philosophischen Literatur gibt es den Begriff des *«Bösen»* als eine eigenständige metaphysische Macht nicht. In der Antike gibt es Strömungen, wonach sich der konstruierende Geist erst die Wirklichkeit erschafft. Damit schafft sich das eingeschränkte Bewusstsein auch erst das Problem von Gut und Böse – die menschliche Erkenntnis braucht immer den Gegensatz, und zur Vereinfachung wird personifiziert. Diese Lehre kommt dem modernen Konstruktivismus nahe, laut dem wir uns unsere Wirklichkeit selbst erbauen. So ist das Böse auch ein Konstrukt, das gar nicht ausserhalb der Menschheit existiert. Jede Kultur hat andere Bosheiten, es stellt sich jeweils die Frage, was also als Delikt gilt, z. B. Vergewaltigung in der Ehe.⁸ So antwortet Sokrates auf die Frage nach dem Bösen:

«Das Böse [...] kann weder ausgerottet werden – es muss ja doch immer einen Gegensatz zum Guten geben –, und es kann auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben; es muss also notwendig in dieser sterblichen Natur und an diesem Ort umgehen. Darum muss man auch versuchen, von hier so schnell als möglich dorthin zu fliehen. Diese Flucht ist aber nichts anderes als, Gott möglichst ähnlich zu werden, und ihm ähnlich werden bedeutet gerecht und fromm werden, verbunden mit Einsicht. [...] Gott ist in keiner Hinsicht und auf keine Weise ungerecht, sondern so gerecht wie nur möglich, und nichts ist ihm so ähnlich wie derjenige unter uns, der seinerseits so gerecht als möglich wird. Darin erweist sich auch die wahre Meisterschaft eines Mannes oder auch seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntnis hierüber ist wahre Weisheit und Tüchtigkeit, die Unkenntnis aber ist offenbare Torheit und Schlechtigkeit.»⁹

Die Vorstellung einer *«negativen»* Macht ist also keine philosophische Annahme, sondern das Gegenbild eines gütigen Gottes, d. h. der Vermenschlichung der Idee des *«Guten»* im Sinne

⁵ Holzhey, S. 13. Weiter schreibt Holzhey, allerdings erwachsen aus dem moralischen Übel Leibniz' Überzeugung nach auch physische Übel; «car une mauvaise volonté est dans son département ce que le mauvais principe des Manichéens seroit dans l'Univers» (wenn man deren dualistischen Standpunkt einnehme). (Holzhey zitiert Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. I n. 26. *Die philosophischen Schriften*. Hg. von C. I. Gerhardt (GP), VI, 118; in der Übersetzung von A. Buchenau. Hamburg, 1968, S. 113f.)

⁶ Holzhey, S. 14, sowie Löwith: «Der philosophische Begriff des Besten und Bösen», S. 229.

⁷ Holzhey, S. 14. Holzhey zitiert Kant, Akad.-Ausg. V, 59f. Vgl. ausserdem Nietzsche, der *«schlecht»* als *«schlicht»* deutet (6.1.4.4 Nietzsche, S. 192).

⁸ Vgl. Berger/Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Vgl. auch 6.3.2.1 Lorenz: Sogenannt *«Böses»* dient nur dem Überleben, S. 237.

⁹ Platon: *Theaitetos*, S. 55f.

eines Weltenschöpfers und -lenkers. Erst durch diese Personalisierung einer ethischen Idee entsteht das Problem, dass der Mensch als Geschöpf dieses göttlichen Schöpfers dessen Gesetzen nicht immer folgen kann oder will. Damit erscheint für die Theologie das Problem, erklären zu müssen, wie dieser Ungehorsam des Menschen, das «Sich-Abwenden» von seinem «Herrn», überhaupt möglich ist – schliesslich müsste ein allmächtiger Gott doch sicher fähig sein, perfekte Geschöpfe zu kreieren. Es braucht deshalb für die menschliche Logik ein Gegenprinzip, etwas, was sich den Absichten dieses Schöpfers entgegenstellt und insbesondere versucht, den Menschen, als ein «gottähnliches» Wesen, auf seine Seite zu ziehen. Auftritt das «Böse», der «Widersacher» – als das «Alter Ego» dieses Schöpfers (oder auch sein logischer Gegensatz) –, er wird zum Versucher, der die Menschen prüft, ob sie tatsächlich würdig sind, nach ihrem Tod an der Göttlichkeit ihres Schöpfers Anteil zu haben.

Für die Philosophie (jenseits der theologisch orientierten Denker) stellt sich das Problem der Theodizee nicht, weil für sie die Schöpfung nie aus einem personalen Prinzip entstanden ist – sie stellte sich den Kosmos als das Produkt der Selbstbewegung eines ursprünglichen Geistkontinuums vor.

Die antike Philosophie ist Teil einer «rationalen Mystik», d. h. sie zeigt dem, der bereit ist, sich darauf einzulassen, den «Weg zurück» zur ursprünglichen Geist-Natur, in der der «rein sinnlich-emotionale» Seelenteil (die «Tierseele»), der «logisch-rationale» Seelenteil (Teil des männlich-operierenden *logos*) sowie der weibliche Seelenteil im Menschen (*sophia*, der die Erfahrung der «liebenden Einheit» des Ganzen ermöglicht) sich wieder vereinigen.

Wie erscheint in der antiken Kosmologie das «Böse»? Wenn es die höchste Bestimmung des Menschen ist, durch die Erfahrung der Grundnatur zu der Einsicht in die grundlegende Weisheit des Geistkontinuums zu gelangen, also selbst ein «Weiser» zu werden, der dann nicht mehr der Sinnlichkeit und den Verdunkelungen durch Anhaftung an Materie verfallen ist, dann ist einsichtig, dass das «Böse» alle diejenigen Handlungen und Entscheidungen eines Menschen sind, die dazu führen, dass er sich immer tiefer in die Anhaftung an das materielle Sein verstrickt und somit seinen Geist immer weiter verdunkelt und von der Einsicht in die geistige Grundnatur immer weiter abzieht.¹⁰

Für die antike Philosophie existiert nichts «Böses an sich», sondern «schlecht» ist nur, was den Menschen hindert, zu der in seiner Natur angelegten Einsicht in die grundlegenden Geist-Natur zurückzufinden. «Schlecht» ist, wenn man sich dem Einfluss der unteren Seelenkräfte überlässt (vgl. Sokrates'/Platons Gleichnis vom Wagenlenker¹¹) und sich seinen «blinden» Begierden überlässt, «schlecht» ist es, sein Leben ausschliesslich an Zielen des derzeitigen Lebens auszurichten und nach «Macht», «Ansehen» und «Einfluss» zu streben und dabei den höheren Seelenteil (*sophia*) und seine Erkenntnismöglichkeiten völlig aus den Augen zu verlieren. Kurz: Schlecht ist alles, was den Menschen von seiner eigentlichen Bestimmung der «Selbster-

¹⁰ Dazu gehören alle die Zielsetzungen, die Sokrates (z. B. im Dialog *Timaios*) an der Schulung der Sophisten geisselt, nämlich Macht, Gier nach Reichtum und Genüssen des Lebens und insgesamt das Streben nach allen Mitteln, durch die man seine Mitmenschen «unter sich» bringen und sie beherrschen und für eigene Zielsetzungen ausnutzen kann.

¹¹ Vgl. Platon: *Phaidros*, Kapitel XXXIV, S. 69: «Wie ich im Anfang dieses Mythos jede Seele in drei Teile zerlegt habe, nämlich zwei rossgestaltige Gebilde und zum dritten das eines Wagenlenkers, so soll das auch jetzt noch gelten. Von den Rossen, sagten wir, ist eines gut, das andere nicht. [...] Nun, das eine, das die bessere Stelle einnimmt, ist von geradem Wuchse, fein gegliedert, hochnackig, mit gebogener Nase, von weisser Farbe, schwarzäugig, ehrliebend mit Besonnenheit und Schamgefühl, richtiger Meinung vertraut, und ohne Schläge zu brauchen wird es allein durch Anruf und Zuspruch gelenkt; das andere dagegen ist krumm, massig, ein Blendling verschiedenster Rassen, starnackig, von kurzem Hals und stumpfer Nase, von schwarzer Farbe, mit blaugrauen, rot unterlaufenen Augen, der Frechheit und Flunkerei vertraut, zottig um die Ohren, schwerhörig und nur der Peitsche und den Stacheln fügt es sich notdürftig.»

kenntnis» (d. h. der Erkenntnis, Teil eines geistigen Ganzen zu sein) abhält und ihn immer tiefer in die Verdunkelungen der materiellen Welt verstrickt.

Schlecht sind die Verhaltensweisen in Aristoteles' Liste einschlägiger moralischer Verfehlungen – Völlerei, Wollust, Habsucht, Trägheit, Zorn, Neid und Hochmut – also nicht, weil sie etwa «göttliche Gebote» verletzen (obwohl die christliche Theologie genau diese Verhaltensweisen zu den sieben Todsünden¹² uminterpretiert hat), sondern weil sie den Menschen auf die Ebene der Tiere hinabziehen und ihn blind machen für das «Auge der Seele», d. h. die Erkenntnis der höheren geistigen Zustände.¹³

Als Urheber des Bösen kommt für die antiken Philosophen damit nur der Mensch in Frage, der irgendwie aus der kosmischen Ordnung herausgefallen ist und dabei die Orientierung verloren hat. (Götter sind für Platon ohnehin nur Allegorien für psychische Zustände.) Nach Platon soll sich der Mensch auf Seite des Guten halten und das Böse überall nach Möglichkeit bekämpfen, bei sich selbst oder bei anderen. Und dies obwohl er teilweise behindert wird in seiner eigenen, zum Schlechten neigenden Natur durch die Beschaffenheit des Leibes, aus schlechter Erziehung sowie aus vererbter schlechter Naturanlage, summiert durch die Gewohnheit. Tut er dies nicht, so wird er bestraft. Die Verantwortlichkeit des Menschen beruht – wie später bei Kant – ganz auf seiner Freiheit.¹⁴

Die Ethik des Aristoteles ist eine Ethik des richtigen Masses, des «nicht zu wenig und nicht zu viel». Wird die «goldene Mitte» über- oder auch unterschritten, so ist das nicht mehr ein Fortschritt auf dem Weg zum «höchsten menschlichen Gut». Genug ist genug – auch des Guten, z. B. bei sittlichen Vorzügen wie Mut: Wer sich vor allem und jedem fürchtet, ist ein Feigling, wer sich jedoch vor gar nichts fürchtet, ein gefährlicher Narr. Wenn «gut» ist, was dem Heil des Ganzen dient, dann ist alles «böse», was diesem heilen Zustand schadet, also alles Zügellose und Exzessive.¹⁵

6.1.3 Metaphysische Deutungsmuster, abgeleitet aus der platonischen Philosophie

Die Metaphysik, die die letzten, nicht erfahr- und erkennbaren Gründe und Zusammenhänge untersucht, d. h. die unüberblickbare materiale Vielfalt formal auf möglichst wenige Voraussetzungen reduziert, kennt drei unterschiedliche Deutungsmodelle, woher das Böse an sich kommt:

¹² Vgl. 6.3.6 Die sieben Todsünden (aus psychologischer Perspektive), S. 246.

¹³ Vgl. Watson (S. 26f.), der Aristoteles' «schwarze Liste» in dessen *Nikomachischer Ethik* mit Mose Zehn Geboten des jüdisch-christlichen Moralkanons vergleicht und feststellt, dass nur das 10. sich nicht auf Handlungen bezieht, sondern falsches Begehren betrifft (vgl. Exodus 20,17 [ZB, S. 79]: «Du sollst nicht begehren [...] nach irgend etwas, was dein Nächster hat», sowie Deuteronomium 5,21). Es seien dies die Regeln einer Gesellschaft, in der man sich mehr dafür interessiere, was man tun und lassen solle, noch nicht für die Motive hinter Mord, Diebstahl, Ehebruch und «fälschem Zeugnis wider den Nächsten».

¹⁴ Billicsich: *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. I. Band*, S. 27f.; Pieper, S. 58, sowie Sparrn: «Mit dem Bösen leben», S. 111.

¹⁵ Watson, S. 27–29.

Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 2. Buch, 6. Kapitel, 1107a, S. 36: «Die Mitte ist die zwischen einem doppelten fehlerhaften Habitus, dem Fehler des Übermasses und des Mangels; sie ist aber auch noch insofern Mitte, als sie in den Affekten und Handlungen das Mittlere findet und wählt, während die Fehler in dieser Beziehung darin bestehen, dass das rechte Mass nicht erreicht oder überschritten wird.»

Auch das Wort «Methode» – vom griechischen μέθοδος (*méthodos*), ursprünglich «der Weg hindurch» (μέτα ὁδός – *meta hodos*) – deutet auf den aristotelischen Weg zwischen den Extremen hin.

- Das monistische Modell, die Einheitslehre, das Letztprinzip, bei der Gutes und Böses aus *einem* göttlichen Grundprinzip stammen, vergleichbar mit den zwei Seiten einer Medaille, es verlegt das Böse in Gott. Vgl. Hiob 2,10: «Das Gute nehmen wir an von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?»¹⁶
- Das dualistische Modell, die Lehre der Zweiheit oder Gegensätzlichkeit, bei der Gutes und Böses auf zwei nicht mehr aufeinander rückführbare – sich permanent bekämpfende – Urprinzipien verteilt sind, die beide über das andere herrschen wollen. Dieses Modell verlegt das Böse in eine Gegenmacht gegen Gott: den Teufel. Im absoluten Dualismus ist dieser eine gleichursprüngliche Macht neben Gott, im relativen Dualismus jedoch ein ursprünglich von Gott gut erschaffener Engel, der seine Macht gegen Gott richtet.
- Das personale Modell – d. h. die Möglichkeit, das Böse als Ergebnis einer freien Entscheidung geistig-personaler Wesen aufzufassen, die vernunftbegabte Geschöpfe, also sowohl Engel als auch Menschen, für sich treffen können – verlegt das Böse in den Menschen, genauer gesagt, in die Freiheit hinein, sich auch für das Böse zu entscheiden.¹⁷

In einem monistischen System stellen Gut und Böse ein unlösbares Problem dar, das Problem der Theodizee: Gott kann kaum von einer Mitschuld am Bösen freigesprochen und die alleinige Schuld nicht dem Menschen aufgebürdet werden. Sehr gut lässt sich das Dilemma einer monistischen Metaphysik an Plotins Modell aufzeigen: Wenn alles, was aus Gott hervorgeht, gut sein muss, kann es das Gegenteil, das Böse, schlichtweg nicht geben. Plotin hilft sich damit, dass er dem Bösen kein wahres Sein zugesteht: Solange es gelingt, den Gegensatz energetisch zu bewältigen, ist alles gut. Sobald sich jedoch die negative Seite von der positiven Seite verselbständigt, wird das Böse zur Negation, zur Verkehrung (*perversio*) und Beraubung (*privatio*) des Guten. Zwar behält das Gute ontologisch den Vorrang vor dem Bösen – das Böse ist schliesslich nicht ursprünglich, sondern nur negiertes Gutes –, aber doch existiert es, als Geistloses, bloss Materielles.¹⁸

Im Monismus stellt das Miteinander von Gut und Böse ein unlösbares Problem dar, im Dualismus ist für sie zwar Platz, die Welt aber ist in sich zerrissen und kann kaum noch als ein zusammenhängendes Ganzes zur Einheit gebracht werden. In diesem System wird der Mensch zwar von aller Schuld freigesprochen, jedoch verliert er seine Freiheit: Er ist nur noch Zankapfel zweier einander bekämpfender Mächte, auf die er keinerlei Einfluss hat. Ausserdem wird weder die Herkunft dieser beiden Mächte noch der Grund, warum die eine gut und die andere böse ist, aufgeklärt.¹⁹

6.1.4 Die Traditionen des Theodizeegedankens

Die Theologie (insbesondere die christliche) hat immer Mühe gehabt, die mit vielen offensichtlichen Mängeln behaftete Schöpfung gegen den Einwand zu verteidigen, ein Gott, der eine so schlechte Welt schafft, in der das Böse immer stärker zu sein scheint als das Gute, könne kein «allmächtiger» Gott sein. Wie kann jedoch ein über alles guter und mächtiger Gott

¹⁶ ZB, S. 526.

¹⁷ Grübel, S. 22f.; Pieper, S. 61, sowie Steffen: *Drachenkampf*, S. 117.

¹⁸ Pieper, S. 61, 63–65 u. 74. Zur Veranschaulichung Plotins kehrt Pieper (S. 65) das Wort Wilhelm Buschs um: «Das Böse ist das Gute, das man lässt.» Vgl. auch 6.1.4.3 Schelling, S. 191.

¹⁹ Pieper, S. 61, 72 u. 74f. Steffen (S. 114) fragt sich, ob der jüdisch-christliche Dualismus das Grundübel sei, das es zu beseitigen gelte, und verweist auf Gerhard Zacharias (*Der dunkle Gott. Die Überwindung der Spaltung von Gut und Böse. Satanskult und Schwarze Messe*. Wiesbaden u. München, 1982), der wesentliche Probleme unserer Zeit darauf zurückführt: die dualistische Moral, d. h. die Sündenbockpsychologie, den Satanismus, in dem die zentrale Nachtseite des Christentums in Erscheinung trete, die ökologische Krise als Folge der Diabolisierung des Erdhaft-Vegetativen sowie die Ost-West- und die Nord-Süd-Spannung als Folge gegensätzlicher Grundeinstellungen zur Welt, zur menschlichen Natur und zum Göttlichen.

Schöpfer des Bösen sein? Ist er entweder zu wenig gut, so dass ihm bei der Schöpfung das Böse unterlief, oder ist er zu wenig mächtig, als dass er die Entstehung und Verbreitung des Bösen hätte verhindern können?²⁰

Die Verteidigung Gottes gegen diesen Vorwurf – die als ›Theodizee‹ viele christliche Denker bis zur Zeit von Leibniz umtreibt – erweist sich nie als einleuchtend, auch dann nicht, wenn man versucht, die Argumentation philosophisch zu untermauern: In der Zeit der Aufklärung wird dies angesichts des Erdbebens von Lissabon (1755) zu einem starken Argument für den Atheismus, und im 20. Jahrhundert wiederholt sich dieser ›empirische‹ Beweis der Unmöglichkeit einer Theodizee angesichts der unfassbaren Verbrechen der Nazis.

Nicht zu allen Zeiten ist das Interesse an der Theodizee gleich stark: Höhepunkte in deren Behandlung gibt es vor der Zeit Leibniz' in der Spätantike und im frühen Christentum. Später, offenbar unter dem Einfluss von Kants Kritizismus, tritt die Frage mehr in den Hintergrund, gewinnt jedoch mit Schelling in der Zeit der Romantik wieder an Bedeutung.²¹

Auch der – wie Noah – aus der Katastrophe gerettete Mensch ist und bleibt von Grund auf böse. Dennoch vernichtet Gott ihn nicht, sondern erbarmt sich seiner. Das ist laut Drewermann die Antwort der Urgeschichte auf die Kernfrage aller Theodizee: Gott muss mit allen Menschen und mit allem, was der Mensch tut, Erbarmen haben – ansonsten bliebe nur die totale Vernichtung.²² Kurz: Gott erbarmt sich des Sünders, indem er nicht tut, was dieser verdient.²³

6.1.4.1 Leibniz' Theodizee²⁴

Ein berühmter Versuch, das Böse in ein vernünftiges Weltsystem harmonistisch zu integrieren, stammt von Gottfried Wilhelm Leibniz.²⁵ In seinen *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) – laut Billicsich das «Grundbuch der deutschen Aufklärung»²⁶ –, versucht er, zwei heterogene Fragen zu vereinigen, die griechische nach der Vernunftordnung der Welt und die christliche nach dem allmächtigen Schöpfergott.²⁷

Seine *Theodizee* fragt, wie das Übel in der bestmöglichen Welt überhaupt bestehen kann, und rechtfertigt Gott angesichts des Übels. Er bestreitet vehement, Gott sei verantwortlich für die Übel in der Welt. Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt, die er geschaffen hat, nicht die beste aller möglichen Welten wäre. Wenn eine Welt ohne Bosheit und physische Übel besser gewesen wäre, dann hätte er zweifellos eine solche geschaffen.²⁸ Leibniz gliedert das Böse in

²⁰ Wolf: *Das Böse als ethische Kategorie*, S. 37f.

²¹ Billicsich: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. II. Band*, S. 357 (von nun an zitiert als «Billicsich 2»). Das Scheitern der Theodizee zeigt sich laut Wolf (S. 75) in der Frage, warum Gott den Menschen die Freiheit zum Bösen gibt, selbst jedoch darauf verzichtet. Wolf fragt sich zudem, ob es ein Privileg des Menschen sei, die Freiheit zum Bösen zu haben und im Kampf mit dem Bösen zu scheitern und zu reifen.

²² Drewermann: *Strukturen des Bösen. Band I*, S. 206.

²³ Steffen, S. 80.

²⁴ Vgl. 6.2.2 Theodizee, S. 197.

²⁵ Vierzig, S. 37f. Den Begriff ›Theodizee‹ prägt Leibniz laut Sparrn (S. 210) in Anspielung auf Römer 3,4–6 (EÜ, S. 1410): «Gott soll sich als der Wahrhaftige erweisen, jeder Mensch aber als Lügner, wie es in der Schrift heisst: So behältst du Recht mit deinen Worten und trägst den Sieg davon, wenn man mit dir rechnet. / Wenn aber unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes bestätigt, was sagen wir dann? Ist Gott – ich frage sehr menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten lässt? / Keineswegs! Denn wie könnte Gott die Welt sonst richten?»

²⁶ Billicsich 2, S. 111. Löwith (S. 227) schreibt, Leibniz' Lösungsversuch selbst sei von nachhaltigem Einfluss – so gebe es zu dieser Zeit auch dichterische Theodizeen. Löwith verweist z. B. auf Voltaire, der – anlässlich des Erdbebens in Lissabon – Leibniz' «Optimismus» bezüglich der besten aller Welten in seiner Schrift *Candide* dem Spotte preisgibt.

²⁷ Sparrn, S. 215.

²⁸ Pieper, S. 66.

drei Kategorien auf²⁹, mit Blick auf einen Gott, der solche (nicht durchaus als notwendig erkannte) Übel «zulässt», weil er vorausschauend immer das Gute will – damit erweist er sich als bestmöglicher Schöpfer einer bestmöglichen Welt, und der Stachel ist jedem Bösen genommen. Da Gott der Welt eine vollkommene Ordnung gegeben hat, ist das Böse Privation, Fehlen des Vollkommenen. Andererseits muss es, wenn es Gott gibt, auch das Böse geben. Und wenn diese Welt nicht die beste von allen möglichen wäre, hiesse das, Gott hätte die beste Welt nicht erschaffen können, was wiederum seiner Allweisheit und Allmacht widerspräche.³⁰

6.1.4.2 Kant und das «radikal Böse»

Hundert Jahre nach Leibniz schliesst Kant den Streit des 18. Jhs. um die Frage der Theodizee ab, indem er in seiner Abhandlung über *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* das notwendige «Misslingen aller philosophischen Versuche zu einer Theodizee» aufzeigt.³¹ Das Böse lässt sich nach Kant weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft erklären.³² Im Unterschied zur biblischen Lehre erklärt er den Ursprung des Bösen nicht «historisch», z. B. aus der Geschichte des Sündenfalls, sondern aus der ursprünglich freien Handlung des Menschen.³³ Die Frage nach dem Zeitursprung des Bösen bleibt damit unbeantwortet; alle historischen oder narrativen Erklärungen des Bösen aus einem ersten Sündenfall oder einer Erbsünde bleiben für ihn bloss Symbole oder Allegorien für etwas, was für unsere Vernunft im Dunkeln bleibt.³⁴

Moral ist bei Kant Sache des freien und reinen Willens, d. h. der Mensch kann sich selbst mit Vernunft und Freiheit sowohl zum Guten (reine Maxime) wie zum Bösen (verunreinigte Maxime) bestimmen, indem er sich in Freiheit an das moralische Gesetz und seine Grundsätze oder Maximen bindet.³⁵ Zwar ist der Mensch nicht einfach gut beschaffen, aber doch zum Guten erschaffen: Er muss nach Kant in seinem moralischen Gewissen wissen, dass er ein besserer Mensch werden soll. Das erfordert aber eine völlige Umwandlung oder «Revolution» der Gesinnung durch eine einmalige und unwandelbare Entschliessung, gefolgt von einem beständigen Streben nach Besserung – vergleichbar einer Wiedergeburt.³⁶

Im Menschen ist jedoch auch ein eingewurzelter Hang zum Bösen – Kant spricht vom «radikal Bösen», meint damit aber nicht etwa das teuflisch Böse, den reinen Trotz und die reine Auflehnung gegen das moralische Gesetz, sondern eben diese freie oder aber verkehrte Wahl von Maximen, in denen wir unsere Neigungen bevorzugen.³⁷ Das Attribut «böse» darf damit

²⁹ Vgl. 6.1.1 Leibniz' drei Kategorien des Bösen, S. 184.

³⁰ Haas: «Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik», S. 110–112; Kunzmann/Burkhard/Wiedemann, S. 115, sowie Vierzig, S. 37f. Zu Leibniz vgl. auch Löwith, S. 220–227, sowie Billicsich 2, S. 111–170.

³¹ Löwith, S. 227. Löwith weist darauf hin, dass Kant wie Leibniz das Christentum als die einzig wahre Religion erscheint, aber nicht weil es den wahren Glauben, sondern weil es die reinste moralische «Vernunftreligion» darstellt, unterscheidet er doch zwischen dem «historischen» Glauben der Kirche und dem reinen Vernunftglauben.

³² Wolf, S. 21f.

³³ Löwith, S. 231f.

³⁴ Wolf, S. 38.

³⁵ Wolf, S. 39f., sowie Löwith, S. 229.

³⁶ Löwith, S. 232f.

³⁷ Wolf, S. 21f., 44f. u. 57. Laut Wolf liefert Kant aber kein gültiges Argument, warum es bei Menschen keine teuflische Gesinnung geben könne. Wolf erklärt, Kants Argument, Freiheit müsse strukturiert und daher entweder empirisch bedingt oder im Einflussbereich des moralischen Gesetzes stehen, sei problematisch. Freiheit müsse nicht zwangsläufig strukturiert sein, sondern sei vielleicht auch völlig ungeordnet, chaotisch möglich. «Aus solchem Chaos mag der Trotz, die Rebellion stammen. Hat Kant die Potenz und Freiheit des Menschen zum Bösen nicht unterschätzt? Zwar mag die Fähigkeit zum Teuflischen den meisten Menschen abgehen. Damit ist aber nicht gesagt, dass es keine virtuoson und konsequenten Bösewichter geben könne. Kant grenzt sich vielleicht auch gegen den Typus des teuflischen Helden in Dramen und Romanen ab. Den ganz und gar bösen

keinesfalls der Natur des Menschen zugeschrieben werden, oder doch nur in dem Sinne, dass darunter «der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit»³⁸ verstanden wird. Das Böse geht demnach auf einen freien Akt zurück, nicht etwa auf einen natürlichen Trieb.³⁹ Gäbe es teuflische Gesinnung, so wäre diese Gesinnung vermutlich unkorrigierbar, jeder Einflussnahme zum Guten unzugänglich. Damit müsste aber auch die Existenz radikal unverbesserlicher Menschen angenommen werden, was unvereinbar mit dem moralischen und erzieherischen Enthusiasmus Kants wäre. Das Teuflische kann in einem Menschen nicht feste und unveränderliche Charaktereigenschaft sein, es darf nur die Möglichkeit teuflischer Handlungen geben.⁴⁰

Der Mensch mag nämlich seiner Natur nach noch so viele und starke natürliche Triebe und Antriebe, Hänge und Neigungen, Begierden und Leidenschaften haben, er ist – moralisch zu rechnungsfähig, wie er ist – verantwortlich dafür, ob sie ihn zu diesem oder jenem hintreiben. Entscheidend ist, ob er diesen natürlichen Trieben und Neigungen nachgibt oder widersteht und also von seiner Freiheit zur Selbstbestimmung Gebrauch macht.⁴¹ Kant nennt die Wahlfreiheit «Willkür»; zugleich ist die böse Wahl unrein und unfrei, nämlich in dem Sinne, dass sich der Mensch freiwillig unter das Diktat seiner Neigungen beugt. Der Mensch ist nach Kant zugleich «frei zum Bösen» und «unfrei im Bösen»: frei (im Sinn einer Wahl) zum Bösen, aber nicht frei (im Sinne vernünftiger Selbstregierung) im Bösen.⁴²

Von den Hängen zum Bösen ist aber auch der Beste nie ganz frei. Die meisten böartigen Neigungen, wie Habsucht und Neid, Ehrsucht und Herrschsucht, leben aus dem Sichvergleichen mit anderen – man empfindet es als angenehm, wenn es einem selbst besser als anderen geht –, und es genügt, so Kant, dass man überhaupt unter anderen lebt, um «sich einander böse zu machen».⁴³

6.1.4.3 Schelling

Nicht als eine Negation oder Privation des Guten, sondern als eine ausdrückliche Position betrachtet der deutsche Philosoph Friedrich W. J. Schelling zu Beginn des 19. Jhs. das Böse.⁴⁴ Gott ist nach Schelling selbst eine dynamische und lebendige Persönlichkeit und nicht bloss ein reines, abstraktes Prinzip. Er bringt sich gar selbst zur Welt und muss das Gute, durch das er sich selbst als gut und damit als Gott qualifiziert, erst schaffen. Dabei muss er – wie der Mensch später – das Böse als alternative Möglichkeit ausschliessen und sich zwischen einem geistigen Sichverströmen im Guten und einem geistigen Sichverschliessen im Bösen entschei-

Bühnenhelden mag es in der Wirklichkeit kaum oder höchst selten geben. Kant behauptet jedoch, das Teuflische sei dem Menschen unmöglich. Hier geht er wohl zu weit.» (S. 44f.)

³⁸ Holzhey, S. 18f. Holzhey zitiert Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 1. Stück. Akad.-Ausg. VI, S. 21.

³⁹ Holzhey, S. 18f. Vgl. 6.6.1.1 Strafrecht, S. 268.

⁴⁰ Wolf, S. 45f.

⁴¹ Löwith, S. 230f. Löwith (S. 231) sieht den Grund für dieses ursprünglich Böse darin, dass der Mensch mehr Achtung vor den sinnlichen Antrieben als vor dem moralischen Gebot habe.

⁴² Wolf, S. 39f. Wolf (S. 40) nennt als Beispiele das unfreie Leben unter den Bedingungen einer Lebenslüge, wie es in den Stücken von Ibsen und Tschechow und in den Werken von Strindberg dargestellt wird.

⁴³ Löwith, S. 230f.

⁴⁴ Man sieht, wie Schelling von der Romantik beeinflusst ist, so teilt er Kants Glauben an die Autorität der Vernunft nicht, für ihn stellt sich das Problem des Bösen nicht mehr als Rätsel, wie die Autorität der Vernunft gebrochen werden könne. Dafür sind ihm die Metaphern von Licht und Finsternis wichtig sowie die von den Romantikern geliebte Dämmerung zur Beschreibung der unmerklichen Übergänge und der Melancholie, die gleichsam die Aura alles Veränderlichen bildet. Vgl. Wolf, S. 57–59. Wolf (S. 56) zeigt auch, dass für Schelling das Gute und Böse in Gott ursprünglich verbunden ist, denn auch für Gott gilt: «Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde» (Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 136.)

den. Obwohl dies auch für Gott laut Schelling kein Leichtes ist, ringt er sich aus Liebe zu dem in ihm gezeugten Guten – schliesslich ist das sein Wesen – und lässt damit die Möglichkeit des Bösen unrealisiert.⁴⁵

Der von Gott unabhängig und frei geschaffene Mensch muss sich nun – mit Gott als Vorbild – auch für das Richtige entscheiden, und zwar hat er die Wahl zwischen den Prinzipien der Vernunft und des Sinnlich-Materiellen, die in ihm um die Vorherrschaft streiten. Als Möglichkeit in Gottes Schöpfung wartet es darauf, vom Menschen realisiert zu werden: Entscheidet er sich für das Sinnlich-Materielle, bringt er das Böse zur Existenz – ohne die freie Entscheidung des Menschen könnte das Böse damit niemals wirksam werden.⁴⁶

Die zentrale These von Schellings Schrift besagt, dass die menschliche Freiheit mit Gottes absoluter Freiheit vereinbar sei. Und der Mensch, der Böses will und Böses schafft, übt nicht weniger Freiheit aus als der gute Mensch.⁴⁷ Trotz solcher Gleichberechtigung des Bösen soll es aber auch bei Schelling «von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstossen zu werden».⁴⁸ Das ist der Endzustand, in dem Gott – im Zustand der Liebe – alles Böse überwindet. Das Böse wird nie völlig verschwinden, aber es wird am Ende der Geschichte «als Potenz zurückbleiben, die nie zum Aktus hervorgehen kann».⁴⁹

Der Teufel ist bei Schelling eine nützliche Allegorie für die Entstehung des Bösen aus einer Anlage und einer Entscheidung des Menschen: Indem der «Geist, der stets verneint» an bereits bestehenden Neigungen und Schwächen des Menschen seinen Hebel ansetzt, erfindet er nichts Neues, sondern nutzt die Tatsache, dass sich im Menschen eine Menge von Wünschen und Absichten gegenseitig blockieren und durchkreuzen. Aus der Unentschlossenheit und dem Zögern winkt dem Teufel sein Glück, und er begünstigt das Umschlagen von Naivität in Korruption. Die innere Anlage zum Bösen ist jedoch identisch mit der inneren Anlage zum Guten: Böses entsteht beim Menschen, indem er seine Fähigkeit zum Guten missbraucht.⁵⁰

Von Schellings monistischem Modell zu einem dualistischen ist es laut Wolf bloss ein kleiner Schritt.⁵¹

6.1.4.4 Nietzsche

Bei Nietzsche finden sich diverse kritische Attacken auf die Konzeption und die Inhalte der Ethik. Die Kritik an isolierten Gegensätzen führt nach Nietzsche zu einem ethischen Gradualismus: Keine Person, kein Ensemble von Motiven und keine Handlungen sind nur gut, nur böse.⁵² So kritisiert er auch die Auffassung, bei der Unterscheidung zwischen Gut und Böse handle es sich um eine Dichotomie – es komme darauf an, Nuancen und Übergänge zwischen Gut und Böse wahrzunehmen.⁵³

⁴⁵ Wolf, S. 22 u. 55, sowie Pieper, S. 68–70 u. 72.

⁴⁶ Wolf, S. 22 u. 55, sowie Pieper, S. 68–70 u. 72. Pieper (S. 71) fragt sich, ob der Mensch – hin und her gerissen zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien – nicht hoffnungslos überfordert ist, wenn ihm aufgetragen wird, er solle sich an Gott als Vorbild halten. Es sei wohl nicht verwunderlich, wenn er sich in einer Welt voller Widersprüche zunächst am Stofflichen mit seinen sinnlichen Qualitäten festhalte. Auch Gott selbst musste schliesslich den rechten Gebrauch seiner Freiheit erst lernen, wobei die Natur das Lehrgeld zu bezahlen hatte – um wie viel schwieriger dieser Lernprozess für sein endliches Geschöpf sein, das nicht gleich imstande ist, ein Meisterwerk zu vollbringen, sondern zuerst einmal «Ausschuss» produziert.

Vgl. Sokrates'/Platons Gleichnis vom Wagenlenker (Fussn. 11 in 6.1.2 Die antike Philosophie, S. 186).

⁴⁷ Wolf, S. 56f.

⁴⁸ Holzhey, S. 22f. Zitat: Schelling, S. 125.

⁴⁹ Wolf, S. 56. Zitat: Schelling, S. 130.

⁵⁰ Wolf, S. 55, 61f.

⁵¹ Pieper, S. 72.

⁵² Wolf, S. 25.

⁵³ Wolf, S. 20.

Der Mensch ist, um sich über sich hinaus zu entwickeln und in seinen Fähigkeiten zu steigern, auf seine natürlichen Kräfte – seine ›Instinkte‹ und ›Affekte‹ – angewiesen, wie Zarathustra dies einem Schüler am Beispiel eines hoch gewachsenen Baumes erläutert: «es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume. Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, ins Dunkle, Tiefe – ins Böse.»⁵⁴ Gut und Böse bezeichnen also keine sich gegenseitig ausschliessende, sondern polare Gegensätze, die sich gegenseitig bedingen. Das Streben nach dem Guten als dem Idealen bedarf eines Gegengewichts, das ihm festen Halt im Materiellen gibt und dafür sorgt, dass der Geist nicht abhebt, um sich in abstrakten Sinngebilden zu verlieren, sondern den Leib, aus dem er seine ganze Kraft zieht, mit Sinn erfüllt.⁵⁵

Dieses Böse ist ein relativ Böses, das den notwendigen Anstoss dazu gibt, das Gute zu erreichen, der das Selbstwerden vorantreibt und das Individuum dazu nötigt, sich einen definitiven Wert zuzuschreiben und dieses ›böse‹ Noch-nicht-verwirklicht-Sein aufzuheben. Für Nietzsche ist es das Konzept des Über-Menschen jenseits von Gut und Böse, durch das der moderne nachchristliche und nachmetaphysische Mensch sich in seinem Wert definieren soll – ein Wesen, das sich aus sich heraus in seinem Gut- und Bösesein prozessual bestimmt und so seinen Willen zur Macht durch die Tat beweist.⁵⁶

Nietzsche entdeckt ausserdem, dass sich die Verwendung des Wortes ›gut‹ ursprünglich den Selbstzuschreibungen von «Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten» verdankt, «welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften».⁵⁷ Der Gegenbegriff zu diesem ursprünglich aristokratischen Verständnis von ›gut‹ ist ›schlecht‹. Nietzsche leitet ›schlecht‹ von ›schlicht‹ ab und bezieht es auf den gemeinen, einfachen Mann, der rangmässig unterhalb der vornehmen Guten stand, ohne dadurch diskriminiert – ›schlecht‹ im modernen Sinn – zu sein. Laut Nietzsche wird ›böse‹ als Gegenbegriff zu ›gut‹ erst im Christentum erfunden, dessen Repräsentanten die aristokratische Wertgleichung umkehrten und die Armen, Elenden, Niedrigen für die eigentlich Guten, von Gott Geliebten erklärten, wobei sie im Gegenzug die ursprünglich Guten verteufelten. So sei die Sprache zum Instrument der Macht der Vielen, der Mittelmässigen geworden, die ihre durchschnittlichen Fähigkeiten zum Mass aller Dinge erhöhen und das für gut erklärten, was der ›Herde‹ nütze, und für böse, was ihr schaden könnte. Diese Schwachen und Zukurzgekommenen belegen so die starken Individuen mitsamt ihrem als bedrohlich empfundenen überragenden Können mit dem Bann des Bösen, um Gefahr von sich abzuwenden.⁵⁸

6.1.5 Das Böse in der Moderne als Problem der Freiheit

Man kann sich fragen, was von der klassischen Problematik der Theodizee heute noch übrig geblieben ist. Spielt diese Frage noch eine Rolle? Gibt es das Problem des Bösen überhaupt noch in einer entsakralisierten Welt?⁵⁹

Die metaphysische Dimension hat eine andere Qualität bekommen: Das Böse wird durchaus als Macht erlebt, die Rückkehr zu einem metaphysischen Glauben an das Böse, als Macht

⁵⁴ Pieper, S. 96. Zitat: Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. S. 307.

⁵⁵ Pieper, S. 96.

⁵⁶ Pieper, S. 97f.

⁵⁷ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. S. 772f.

⁵⁸ Pieper, S. 92f. Pieper verweist ausserdem auf Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* (1886). Weiter schreibt Pieper (S. 93f.), als Urheber der Fiktion des Bösen identifiziere Nietzsche die Priester, seit jeher die «ganz grossen Hasser der Weltgeschichte», deren Seele schiele, weil der Neid auf die selbstbewussten und ihrer selbst mächtigen grossen Individuen ihnen ihre eigene Ohnmacht desto spürbarer mache.

⁵⁹ Vierzig, S. 9.

ausserhalb unserer Welt, ist für den modernen Menschen – nach der Aufklärung – nicht mehr möglich, genauso wenig wie der ideologische Glaube an die Machbarkeit des Guten. Der Mythos von der guten Welt ist empfindlich erschüttert, das Böse wird als schlechthin irrationaler Widersinn erfahren; unsere Rationalisierung kann gutes Leben nicht mehr garantieren und schützen – vgl. die ökologische Situation, die Rüstungsspirale mit dem tausendfachen Overkill. Technik und Wissenschaft, wirtschaftliche und soziale Entwicklung kippen um – das ehemals Schützende verwandelt sich in tödliche Bedrohung.⁶⁰ Ausserdem erfahren wir Gut und Böse auch jenseits des Menschlichen. Für uns sind Krebs, Meningitis und andere natürliche Übel ein Makel im Kosmos.⁶¹

Wie gezeigt, hat die christliche Philosophie Schwierigkeiten mit einer Theorie des Bösen: Sie scheint dem Bösen, so schreibt Holzhey, in eigentümlicher Art nicht gewachsen zu sein. Und zwar zum einen in formaler Hinsicht, als Theorie, begrenzt doch schon die theoretische Form des Zugangs als solche den Diskurs des Bösen, weil Theorie selbst dank der ihr eigenen Ordnung *«gut»* ist. Zum anderen wird das Böse in inhaltlich-begrifflicher Hinsicht entweder systematisch zu einer blossen Privation des Guten herabgesetzt, geschwächt und verharmlost oder es scheitert an seiner *«Wirklichkeit»*. Holzhey warnt davor, das Böse *«mit Hilfe biologischer, gesellschaftstheoretischer oder sprachkritischer Problemreduktionen»* auszuschliessen und sieht z. B. die weit verbreitete Hilflosigkeit angesichts der Gräuel und Schrecken des Krieges in Jugoslawien als eine Folge dieser Verdrängung und als Warnung: *«Eine Verdrängung des Bösen aus unserer Wahrnehmung kann nur, mythologisch gesprochen, seinen neuerlichen Einbruch befördern – mit umso schrecklicheren Folgen, je unerkannter es dank unserer künstlich erzeugten Naivität aufzutreten vermag. Die philosophische Frage nach dem Bösen ist also offen zu halten.»*⁶²

Die These vom *«Nutzen des Bösen»* besagt, dass das Böse, inklusive Schmerz und anderer Übel, als historische Schubkraft des Fortschritts, wirksam gewesen seien. Wolf nennt als Beispiele, dass es ohne konfessionellen Bürgerkriege keine neue Formen der Koexistenz und Toleranz gäbe, ohne Holocaust keinen Bruch mit dem ungehemmten Antisemitismus; aber auch ohne Steigerung der Aggression keine sportlichen Höchstleistungen, ohne faustisches Streben und Irren keine lebensgeschichtliche und historische Erfahrung. Allerdings ist der *«Nutzen des Bösen»* nicht auf die Zukunft übertragbar und führt nicht notwendigerweise zu einer moralischen Legitimation des Bösen in der Vergangenheit.⁶³

Pieper fragt sich, ob ein Mensch, der sich nach Unsterblichkeit sehne, aber nicht an ein Leben nach dem Tod glaube, meine, er müsse dann eben das Leben voll auskosten, wozu auch die Erfahrung der äussersten Gegensätzlichkeit gehöre. Normalerweise gebe das Gute dem Leben einen Sinn, mache es erträglich. Das Böse könne aber einen verbotenen Genuss verschaffen, die es z. B. dem Verbrecher erlaube, sich als Herr der Welt zu fühlen, da seine Lust an Grausamkeit, an Vernichtung mit dem Abstand zum Guten wachse und er durch Steigerung dieser Spannung sein Selbstwertgefühl zu potenzieren vermöge.⁶⁴

Es hat sich gezeigt, dass die verschiedenen Versuche, die Herkunft des Bösen zu erklären, problematisch werden, wenn es um das Prinzip der Freiheit geht. Entweder ist der Mensch genetisch determiniert – dann kann nicht mehr von Gut und Böse gesprochen werden, weil niemand für sein Tun verantwortlich ist. Oder aber der Mensch will sich von den Tieren deut-

⁶⁰ Vierzig, S. 9–11, sowie Holzhey, S. 23. Vierzig (S. 11) verweist auf Horkheimers und Adornos Einleitung zur *Dialektik der Aufklärung*: *«Seit je hat die Aufklärung das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen, und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.»* (Frankfurt a. M., 1969, S. 7.)

⁶¹ Russell, S. 270.

⁶² Holzhey, S. 24f.

⁶³ Wolf, S. 73f.

⁶⁴ Pieper, S. 120f.

lich abheben und pocht auf seine ›Sondernatur‹ – mit der Freiheit, sich für das Gute oder das Böse entscheiden zu können. Gerade diese Freiheit aber fordert ihren Preis – eben das Böse –, obwohl es unerklärlich bleibt, warum der Mensch sich trotz Einsicht in das Gute grundsätzlich oder gelegentlich für das Böse entscheidet.⁶⁵

⁶⁵ Pieper, S. 121, sowie Wuketits: *Warum uns das Böse fasziniert*, S. 40. Wuketits verweist auf Safranskis *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. Vgl. 6.3.2.1 Lorenz: Sogenannt ›Böses‹ dient nur dem Überleben, S. 237.

6.2 Theologisches

6.2.1 Sündenfall

Mit seiner Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, unterscheidet sich der Mensch klar von den Tieren. Laut Genesis ist diese Erkenntnis ursprünglich Gott vorbehalten – und der wacht auch eifersüchtig darüber: Zwar lässt er in der Mitte des Paradieses den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse wachsen, droht Adam aber mit dem Tod, sollte er davon essen. Adam muss sich also, um glücklich zu sein, des Bösen gänzlich unbewusst bleiben – und damit auch des Guten, denn dieses hat ohne die Existenz des Bösen keine Bedeutung, schliesslich kann es ohne seinen Gegensatz gar nicht erkannt werden.¹

Woher das Böse aber kommt, wird in der Genesis nicht gesagt: Anstatt es irgendwo herzu-leiten und zu begründen, wird der Prozess beschrieben, durch den der Mensch dazu kommt, Böses zu tun. Die Personifikation und das Symbol des Bösen, die «listige» Schlange, wird hier ausdrücklich als eines der Tiere bezeichnet, die Gott «gemacht hatte» (Genesis 3,1); sie ist also noch keine selbständige, persönliche Macht im Sinne der späteren Teufelsvorstellung. Durch ihre scheinbar harmlose Frage («Hat Gott wirklich gesagt [...]?»), Genesis 3,1²) weckt sie im Menschen Zweifel an der Güte Gottes und damit Misstrauen ihm gegenüber – und präsentiert sich selbst als Heilsbringerin, indem sie die Todesdrohung beseitigt und Adam und Eva durch den Genuss der verbotenen Frucht Erkenntnis verspricht³, worauf diese auch sofort zubeissen. Nach christlicher Auffassung dringt mit dem Sündenfall das Böse in menschliches Denken und Handeln ein.⁴

Die Sünde wächst darauf – sowohl quantitativ als auch qualitativ – lawinenartig an und reisst den Menschen mit sich fort. Auf den religiösen Zerfall der Gemeinschaft mit Gott folgt der soziale Zerfall der Gemeinschaft der Menschen untereinander. Die erste Folge des Abfalls von Gott ist Adams und Evas Scham und Angst voreinander, die zweite, dass Kain seinen Bruder Abel aus Neid und Konkurrenzdenken umbringt und sein Dasein «jenseits von Eden» voller Angst und Hast wird: getrieben und unsicher, heimat- und wurzellos. Die dritte Folge ist, dass die Menschen sich voreinander fürchten und in ungehemmter Aggression gegeneinander leben – was zur Vernichtung der Menschen in der Sintflut führt.⁵ Nach diesem Chaos der Natur geht die Menschheit wegen des Turmbaus zu Babel erneut dem Untergang entgegen: Diesmal richtet Gott unter den Menschen ein Chaos der Sprachen an, das mit Streit und Krieg einhergeht.⁶

¹ Grübel: *Die Hierarchie der Teufel*, S. 22, sowie Maguire: *Die dunklen Begleiter der Seele*, S. 130f.

² *Einheitsübersetzung (EÜ)*, S. 6.

³ Vgl. Genesis 3,4f. (*Zürcher Bibel [ZB]*, S. 3): «Mitnichten werdet ihr sterben; / sondern Gott weiss, dass, sobald ihr davon esset, euch die Augen aufgehen werden und ihr wie Gott sein und wissen werdet, was gut und böse ist.» In der *Bibel in heutigem Deutsch (BhD)* heisst es dazu in einer Anmerkung (S. 4): «*Erkenntnis des Guten und Schlechten*, d. h. des Nützlichen und Schädlichen. Es handelt sich um ein Wissen, dessen Besitz es dem Menschen erlaubt, sein Leben in eigener Regie zu führen und nicht aus der stetigen Verbindung mit seinem Schöpfer. Ein solches Wissen überfordert jedoch den von Gott losgelösten Menschen, da er der Versuchung zum Missbrauch der damit gegebenen Möglichkeiten nicht gewachsen ist [...]»

⁴ Steffen: *Drachenkampf*, S. 76f., sowie Grübel, S. 22. Steffen (S. 77) weist darauf hin, dass die Wurzel der Sünde also nicht eigentlich in der Auflehnung und dem Willen zur Macht liege, sondern in der Angst vor dem als bedrohlich empfundenen Gott, die das ursprüngliche Vertrauen zu ihm verdrängt habe.

⁵ Mit der Sintflut (Genesis 6–9) drückt Gott gewissermassen eine «Reset-Taste» und begeht damit also eine Selektion: Nur Noah, der Gott gerecht scheint, und die Seinen dürfen überleben.

⁶ Steffen, S. 80f.

6.2.2 Theodizee⁷

6.2.2.1 Theodizee nach Augustinus

Der höchst einflussreiche Kirchenvater Aurelius Augustinus (354–430) fühlt sich zunächst dem Manichäismus verbunden. Diese Glaubensrichtung entlastet den jungen, masslos lebenshungrigen Augustinus, schliesslich braucht man das böse Handeln nicht sich selbst zuzuschreiben, sondern kann es auf eine ‹böse Natur› abschieben.⁸ Der junge Augustinus ist nämlich der Meinung, es gebe eine Substanz des Bösen mit einer scheusslichen, gestaltlosen Masse, die man sich als bösen, über die Erde hinwegkriechenden Geist vorstellt.⁹ Die christlichen Lehren von der Menschwerdung Gottes, der dann auch noch gekreuzigt wird, und vom Sündenfall des Menschen empfindet Augustinus noch als äusserste Zumutung, die Aussage, der Mensch habe aus freien Stücken gesündigt, als schlicht ungeheuerlich.¹⁰

Von ständigen Zweifeln geplagt, ringt Augustinus sich schliesslich zum Christentum durch und schwört dem Manichäismus ab: Es schwebt ihm ein Gott des gesteigerten Lebens, der Fülle und der lebendigen Ruhe vor – und von der Gottesbegegnung verlangt er ganz unbescheiden, sie solle nicht nur einen ekstatischen Augenblick, sondern solch einen neuen Zustand mit sich bringen. Die Freiheit des Geistes macht solche ekstatischen Seelenaufschwünge möglich, scheint ihm jetzt aber auch der Ursprung davon, dass der Mensch böse handelt – offenbar kann man also das Böse um seiner selbst willen wollen.¹¹

Bei diesen Betrachtungen entdeckt Augustinus eine Dimension des Bösen, die primär nichts mit Moral zu tun hat: Durch übertriebenen Stolz, einen Radikalegoismus, der die wahren Machtverhältnisse der Seinsordnung pervertiert, öffnet sich der Mensch nicht zu Gott hin und begeht damit ‹Transzendenzverrat› – schliesslich ist der Mensch so definiert, dass er sich erst erfüllt, wenn er über sich hinausgeht. Der Abfall von Gott und die Zuwendung zum Geschaffenen ist ‹Sünde›, das Böse ist Mangel an Sein infolge eigenwilliger Selbstabschliessung gegen Gott. Sünde führt in die Orientierungslosigkeit und daher auch zu moralischer Verfehlung – und ist also selbst schon Strafe: eine dramatische Verarmung des menschlichen Wesens.¹²

Nach Augustinus sitzt das Böse ganz im freien – damit von Gott unabhängigen – Willen, nicht in der Natur. Im Unterschied zur Gnosis personifiziert Augustinus diesen Willen nicht. Ausserdem spricht er auch Luzifer eine gute, wenngleich verderbte Natur zu. Wenn man nach der wirkenden Ursache des bösen Willens fragt, kommt man unweigerlich wieder auf Gott zurück. Augustinus überwindet die Schwierigkeit, indem er zwischen wirkender und versagender Ursache unterscheidet, schliesslich gebe es in der bösen Tat keine Wirkung, sondern lediglich versagende Beeinträchtigung.¹³

⁷ Vgl. 6.1.4.1 Leibniz' Theodizee, S. 189.

⁸ Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, S. 49f.

⁹ Augustinus: *Bekenntnisse*, S. 134. Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse und Gottesstaat*, S. 107f.

¹⁰ Pieper: *Gut und Böse*, S. 73f.

¹¹ Pieper, S. 74, sowie Safranski, S. 51–53. Safranski (S. 51) führt aus, wie Augustinus am Beispiel eines Birnbaums, den er als Jugendlücker plünderte, überprüft, was der Manichäismus und die antike Philosophie über den Ursprung des Bösen vorbringen. Im Manichäismus mit seiner unpersönlichen Macht des Bösen sieht er Selbstbetrug, da er freiwillig und absichtlich handelte. An der antiken Philosophie, wonach man auch in der bösen Handlung das für einen selbst Gute will, es aber nicht erkennt und sich deshalb vergreift, stört ihn, dass er nicht eines Genusses wegen stahl, sondern er wollte das Böse, weil ihn die Sünde reizte.

¹² Safranski, S. 56f. u. 59f.; Kohler: ‹Selbstbezug, Selbsttranszendenz und die Nichtigkeit der Freiheit›, S. 69f., sowie Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 75.

¹³ Safranski, S. 58, sowie Kohler, S. 69 u. 71.

Nach seiner Abkehr vom Manichäismus folgert Augustinus, dass derjenige nicht alleiniger Gott bleiben kann, dem ein böses Prinzip ausserhalb der Macht Gottes widersteht: Dann gibt es einen zweiten Gott, gleich wie man ihn nennen will. Augustinus (und damit die christlichen Theologen allgemein, denn Augustinus' Überlegungen bestimmen das ganze Mittelalter mit) lehnt also den Dualismus ab, aber auch der Monismus widerspricht dem christlichen Weltbild, das auf die ungeteilte Allmacht und Güte aufbaut. Das führt aber zum Problem der Theodizee, d. h. zur Frage, woher das Böse komme und wie es ein allmächtiger guter Gott zulassen bzw. wie es überhaupt in der Schöpfung Platz haben könne.¹⁴ Folgende Thesen bestimmen Augustinus' philosophische Theologie über das Wesen und den Ursprung des Bösen: Es gibt nur *einen* Gott, den Schöpfer einer guten Welt, und die Subjektivität und Freiheit endlicher Wesen ist *nicht als absolute* Autonomie zu denken. Augustinus richtet sich damit gegen die gnostische und marcionisch-manichäische Grundstellung, die das Gegenteil behauptete – so trennte Marcion den Schöpfer- vom Erlösergott und ordnet den ersten dem Alten, den zweiten dem Neuen Testament zu. Und Gnosis ist für Augustinus radikale Weltverachtung und Gottesanklage in eins. Der alttestamentarische Gott, dieses einzig-allmächtige Wesen, das aus dem Nichts eine gute Welt ins Leben rief, hat seinen obersten Geschöpfen die Freiheit gelassen, sich gegen seine Güte zu wenden. Doch diese Freiheit des Menschen als Freiheit zum Bösen und zur Sünde bildet nun ein Restproblem, das unlösbar bleibt.¹⁵

Diese Frage quält Augustinus:

War irgend denn ein böser Stoff, und hat er ihn gebildet und geordnet, doch blieb in ihm ein Etwas, das er nicht zum Guten wandte? Doch warum dies? Konnte er ihn nicht zum Guten wenden und verwandeln, er, der Allmächtige, der alles kann, dass nichts vom Bösen ihm zurückgeblieben wäre?¹⁶

Augustinus antwortet mit drei Überlegungen auf die Theodizeefrage, die schon von Platonikern und Stoikern vorgebracht wurden:

1. Die sichtbare Welt ist nur ein kleiner Teil der gesamten Wirklichkeit, sie ist nur die Verkörperung geistiger Ordnung; angesichts des ganzen Kosmos verliert das Übel an Bedeutung.
2. Das Böse, die Finsternis, ist notwendig, damit das reine Gute, Gott, besser hervorleuchtet. Die Weltordnung braucht das Böse, um es zusammen mit dem Guten zur Harmonie zu bringen. Dabei ist das Böse nicht eigentlich wirklich, sondern der Mangel an einem bestehenden Wirklichen. Es gibt kein substantiell Böses, kein böses Prinzip.
3. Augustinus deutet den Willensentschluss zum Bösen als Irrtum; wie die Finsternis, die auch niemand sehe, – was wieder Privationstheorie ist.¹⁷

Im Versuch einer genetischen Erklärung des Bösen beschreibt Augustinus also das Böse als *privatio boni*: Es ist nur als Abwesenheit des Guten zu begreifen.¹⁸ Augustinus verbindet mit dieser Bestimmung des Bösen drei wichtige Gedanken, die in der Schultheologie des Mittelalters lebendig bleiben:

¹⁴ Bernhart: Einleitung zu Augustinus: *Bekenntnisse* und *Gottesstaat*, S. 5, sowie Häring: *Die Macht des Bösen*, S. 30.

¹⁵ Kohler, S. 76f.

¹⁶ Augustinus: *Bekenntnisse* und *Gottesstaat*, S. 124.

¹⁷ Flasch: *Augustin*, S. 95–98.

¹⁸ Holzhey: «Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs», S. 17.

1. Das Böse ist das Wesenlose, das Sinnlose; es ist darum ontologisch gesehen ein Unding.
2. Es kann darum auch nicht von Gott stammen, denn Gott ist das vollkommene Sein. Er lässt das uns als Böse Erscheinende durch seine Vorsehung geschehen.
3. Weil das Böse ein Unding ist, kann es sich nur als Besatzungsmacht am Wirklichen und am Guten behaupten.¹⁹

Die Privationstheorie des Bösen hilft Augustinus bei der Erklärung, wie ein wissender Gott wollen kann, dass es böse Entscheidungen gibt: Es gibt nichts Wirkliches, das ganz böse sein könnte – sofern es existiert, hat es eine Struktur, ein Wesen, eine Ordnung. Was ist, ist gut; wenigstens, sofern es ist – d. h. sofern es eine Natur hat und damit eine Norm einhält.²⁰ Das Böse *kann* also gar keine Wirklichkeit haben, denn wäre es wirklich, müsste es gut sein. Mit Hilfe des Neuplatonismus will Augustinus zeigen, dass man das Alte Testament («Er sah, dass alles gut war») mit Argumenten verteidigen kann: Es existiert nichts, was nicht gut ist. Es gibt – wie nach Aristoteles – nichts, das in seinem Wesen (*substantia*) schlecht ist. Wenn es schlecht ist, so nur in seinen Eigenschaften (Akzidenzien).²¹

Wenn also alles, was ist, gut ist, was kann dann das Böse anderes sein als nichts? Das Böse wird also nicht geleugnet, es verliert als Argument gegen Gottes Güte aber seine ontologische Kraft und fällt schöpfungstheologisch nicht mehr ins Gewicht. Als ein Nichts braucht es auch keine Ursache, die es geschaffen hat. Denn seine Ursache könnte selbst nur das Nichts sein. Weil Gott alles Geschaffene gut geschaffen hat, ist das Böse weder ihm noch der Schöpfung anzulasten. Die Erklärung des Bösen ist damit zurückverwiesen auf den Menschen und die von ihm freiwillig begangene Sünde und auf die Strafe, die sie nach sich zieht. Laut Häring hat Augustinus damit das Böse «metaphysisch depotenziert»²², wer nämlich über das Böse spricht, hat nicht über Gott und den Ursprung, sondern über den Menschen zu sprechen, der frei ist, zwischen Gut und Böse zu wählen. Da aber gerade das Böse keinen angebbaren Grund kennt, ist es in sich nichtig und doch unheimliche Wirklichkeit des Menschen. Weil er frei etwas wollen kann, kann er es aber auch gegen Gott wenden, womit das Böse einsetzt.²³ Augustinus setzt Freiheit an die höchste Stelle des Weltverständnisses. Allerdings ist diese Freiheit primär – und am Ende der Lehrentwicklung Augustinus' ausschliesslich – die Freiheit Gottes.²⁴

Neu ist, wenn Augustinus das Böse als Stolz, *superbia*, deutet, d. h. als Willen, wie Gott sein zu wollen, statt ihm zu dienen und ihm dadurch näherzukommen. Das Böse ist also sinnvoll, sofern es die Selbstgestaltung der geistigen Natur in der Immanenz der Strafe beweist – also die sokratische Theorie der Strafe, die in der Ungerechtigkeit selbst liegt, in der durch das böse Tun bewirkten Hemmung des natürlichen Willens zum Guten.²⁵

¹⁹ Hödl: «Die metaphysische und ethische Negativität des Bösen in der Theologie des Thomas von Aquin», S. 146.

²⁰ Flasch: *Augustin*, S. 108, 111 u. 116. Flasch (S. 104f.) schreibt weiter, um 390 untersucht Augustinus näher, was eine Entscheidung für das Böse ist. Er wiederholt den stoischen Grundsatz, Böses sei, was gegen die Natur des Handelnden verstösst, was die innere Richtigkeit, den *ordo*, einer Natur zerstört.

²¹ Flasch: *Augustin*, S. 110.

²² Häring, S. 54.

²³ Augustinus, S. 133; Häring, S. 32, 52, 54 u. 179, sowie Geyer: *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, S. 73–75.

²⁴ Flasch: *Augustin*, S. 113.

²⁵ Flasch: *Augustin*, S. 105–108 u. 117.

6.2.2.2 Theodizee nach Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin

Eine Vorschau ins Mittelalter, wo Augustinus' Thesen immer noch gültig sind:

Wie für Augustinus ist auch für den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury, der in seinen Schriften öfter auf die Frage des Bösen zurückkommt, das Übel ein Nichtsein, es besteht in einem Mangel an einem Gute. Auch Anselm unterscheidet zwei Arten von Übeln, das *malum iniustitiae*, das wir das moralische Übel nennen würden, und das *malum incommodi*, das physische Übel.²⁶

Anselm fragt sich, warum Gott seinen eingeborenen Sohn opfern musste, um den Menschen zu erlösen, und warum der überhaupt böse wurde. Für Anselm ist Gottes Wille allgemein niemals unvernünftig und muss zur Begründung genügen, mag der Mensch den Grund auch nicht verstehen.²⁷ Auf die Frage des Schülers etwa, wie das erste Böse, d. h. die Ungerechtigkeit oder Sünde, im den als gerecht geschaffenen Engel Luzifer gekommen sei, antwortet der «Lehrer» Anselm: «Nun weil er eben wollte. Für diesen Willen gab es keine andere Ursache, die ihn angetrieben oder angezogen hätte; er war vielmehr, wenn man so sagen kann, zugleich Wirkursache und Wirkung. (*Cur voluit? – Quia voluit.*)»²⁸

Auch Thomas von Aquin untersucht in seiner Abhandlung *De Malo*, ob a. 1. das Böse etwas sei (*Utrum malum sit aliquid*), a. 2: das Böse im Guten vorhanden sei (*Utrum malum sit in bono*), a. 3. das Gute Ursache des Bösen sei (*Utrum bonum sit causa mali*).²⁹

Gott hat auch für Thomas die Welt im Ganzen vollkommen geschaffen, somit stammt das Übel in der Welt nicht von ihm. Gleich im ersten Artikel von *De Malo* «vernichtet» Thomas geradezu «das Böse»: Es ist für ihn nicht ein Etwas, ein an sich Seiendes, da alles, was Sein hat, von Gott kommt; ausgeschlossen ist damit nicht nur die Existenz eines in sich seienden, «substantiellen» Bösen, sondern auch das Bösewerden eines geschaffenen Wesens. Denn jedes «Werden», jede Bewegung, jedes, auch jedes freie (!) Handeln oder auch nur Wollen wird ja von Gott unmittelbar erwirkt und bewegt. Das Böse, das erfahren wird, ist allein in dem «Beraubtsein» (*privatio* oder bei Thomas auch: *negatio*) zu sehen, das einem endlichen, geschaffenen Seienden widerfährt, z. B. im Beraubtsein des Augenlichtes. Wird das Übel als Mangel verstanden, so bedarf es immer eines Subjekts, dem es fehlt: das Gute. Das Übel kann deshalb nicht alles Sein aufzehren, da es sich sonst selbst aufheben würde. Thomas lehnt ebenso entschieden den pythagoreischen Dualismus wie auch jeden metaphysischen Monismus ab: Gut und Böse sind sich gegenüberstehende Gegensätze, die einander ausschliessen. Das Böse ist der ontologische Widerspruch und Widersinn zum Sein: Jede zwischen Gut und Böse versuchte Synthese müsste sich am Ende mit irgendeiner Einheit von Gott und Teufel arrangieren. Ist aber jede Wirklichkeit von dem guten Gott geschaffen, so ist alles Geschaffene nur gut, soweit es überhaupt Wirklichkeit ist – was seit Augustinus ganz traditionelle Lehre der Kirche ist.³⁰

Das *malum* ist die Schuld des Menschen, des Geschöpfes, hat aber seinen Sitz im Guten und kann sich immer nur als dessen *privatio* behaupten – aber auch als *privatio* muss es die Vorherrschaft des Guten bezeugen. Der Anfang dieser Entzweiung liegt nicht in der Urgeschichte und ist darum geschichtlich nicht greifbar. Wenn es «Böses» in der Welt gibt, dann nur als das «Ergebnis» des Zusammenstosses verschiedener Ordnungen oder Lebenskreise innerhalb der Schöpfung, die aber alle in sich gut, weil von Gott geschaffen, gewollt sind! Kein

²⁶ Billiesich: *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. I. Band*, S. 164.

²⁷ Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden*, S. 25.

²⁸ Anselm von Canterbury: «Vom Falle des Teufels», XXVII. Kapitel, S. 496f.

²⁹ de Libera: «Le mal dans la philosophie médiévale», S. 82.

³⁰ Simonis: *Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist*, S. 114 u. 117; Kunzmann/Burkhard/Wiedmann: *dtv-Atlas Philosophie*, S. 83, sowie Hödl, S. 161f.

Seiendes, keine Seinsordnung ist oder handelt böse –, es sei denn, man wolle annehmen, Gott selbst sei und handle böse.³¹

Indem sich das freie Subjekt dem Anspruch und Angebot des Guten versagt, ruiniert es zugleich sein eigenes *esse morale*, sein personales Sein, und depraviert im bösen Handeln immer auch das Wirkliche in seinem verkannten Wahr-, Gut- und Schön-Sein. Die Schuld wendet sich immer zugleich auch gegen den Menschen: Der ungeordnete Geist muss sich selbst zur Strafe werden.³²

6.2.3 Die Erbsünde

6.2.3.1 Die Erbsünde nach Augustinus

Doch zunächst zurück zu Augustinus und seiner wichtigsten Neuerung: Um 397 siegt mit seiner Erbsündenlehre die Gnade über den freien Willen, danach hat der Mensch keine Chance, gerecht zu werden, und Gott wird wieder irrational und schrecklich.

Augustinus hält auch 397 an der philosophischen Einsicht fest, dass sowohl Gott als auch seine Schöpfung gut ist – was natürlich auch den Menschen mit einschliesst. Simplician fragt nun Augustinus mit Bezug auf den Römerbrief 9,13, wie Gott dann Esau hassen könne, worauf Augustinus antwortet, Gott hasse nicht den Menschen Esau, sondern den Sünder Esau. Gott hasst in Esau die Sünde und liebt in Jakob die Gnade, die er ihm mit Erlassung der Schuld geschenkt hat.³³

Flasch schreibt, Augustinus löse 397 also in einer radikalen Revision des theoretischen Koordinatensystems den Sündenbegriff von der persönlichen Entscheidung ab, indem er sage, die gesamte menschliche Natur habe in Adam gesündigt. Durch Adams Sündenfall ist laut Augustinus die Erbsünde, die sich durch die Konkupiszenz bei allen Menschen vererbt, in die Welt gekommen und mit ihr die Tendenz zum Bösen im Menschen. Das leibliche Dasein versteht Augustinus wegen des sexuellen Begehrens als ein gottesfernes Gefängnis, aus dem es ausziehen gilt, um zu Gott heimzukehren, was sich in der Erbsünde ausdrückt.³⁴

Von der Erbsünde kann sich der Mensch nicht aus eigener Kraft befreien, sondern er ist auf die Gnade Gottes verwiesen. Gerecht ist nur noch, wer gerechtfertigt ist. Zu keiner guten Handlung liegt die Initiative mehr beim Menschen – was irgendeinen Wert hat, bestimmt Gott: Damit verliert nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Gesamtheit heidnisch-philosophischer Werte vor Gott ihren Wert.³⁵ Vor 397 hatte Augustinus noch geschrieben, von Schuld und Sünde könne nur die Rede sein, wenn eine freie Entscheidung gegeben sei. Jetzt können wir nicht mehr sagen, wir *würden* alle Sünder, *falls* wir dem Drang zum Bösen nachgäben – wir sind es ohnehin.³⁶

Augustinus zerreiht die Menschheit radikal, die doch insgesamt aus Sündern bestehen soll, in zwei Gruppen, in eine gute und eine böse, und lässt die Zweiteilung der Menschheit schon vor der Geburt des Einzelnen – und darüber hinaus von einem guten und logischen Gott geschehen. Gott erscheint Augustinus aber nicht ungerecht, weil ihm niemand etwas vorwerfen kann: Er verletzt niemandes Recht, schliesslich zwingt Gott niemanden zur Sünde. Wenn Gott

³¹ Hödl, S. 164, sowie Simonis, S. 116f.

³² Hödl, S. 159–161.

³³ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 59f.

³⁴ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 124f., sowie Vierzig: *Das Böse*, S. 37.

³⁵ Kunzmann/Burkhard/Wiedmann, S. 71, sowie Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 124. Flasch (S. 285f.) weist darauf hin, dass Augustinus schon vor 397 von der Rolle der Konkupiszenz spreche, indem er Paulus zitiere, *cupiditas* sei die Wurzel allen Übels – es habe aber noch zur Definition der Sünde gehört, dass sie vermeidbar war.

³⁶ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 74 u. 77.

unser Herz gegen das Gute verhärtet, bedeutet das nur, dass er uns sein Erbarmen nicht zuwendet. Ausserdem sei seine Gerechtigkeit von den menschlichen Sinnen ohnehin nicht fassbar.³⁷ Flasch schreibt, in diesem Text trete uns ein so grausamer Gott entgegen, dass es einer raffinierten Rhetorik bedürfe, ihn als gut hinzustellen. Für die menschliche Gattung folge nämlich gar nichts – abgesehen von Gottes exklusiver Gnade – aus seiner Gutheit; aus seiner Gerechtigkeit ergebe sich gar, dass wir jede Strafe und einen grausamen Untergang *verdient* hätten.³⁸

Gottes Kriterien kennen wir nicht, seine Gerechtigkeit erhält keine vorwegnehmenden Gewissheiten mehr. Die Erbsünde muss als wirkliche Schuld akzeptiert werden, die im Weltlauf gebüsst und im Jenseits für immer gestraft wird. Gott, der seit der vorsokratischen Philosophie die vernünftige Zentralsonne des Universums war, darf wieder, wie vor der griechischen Aufklärung, irrational und immoralisch handeln: Er hasst unschuldige Kinder, verhärtet die Herzen der Sünder im Voraus und erbarmt sich nur der wenigen, derer er sich erbarmen will.³⁹

Alle Menschen sind seit und wegen der Sünde Adams eine *massa damnata*, eine «Sündenmasse», ein Knetteig der Verlorenheit, ein Lehmklumpen, aus dem Gott als Töpfer Gefässe des Zorns und der Erwählung formen kann, wie er nur will: Nur einige wählt er aus für die ewige Seligkeit. Die Erbsünde hat uns alle: Adams Schuld hat sich auf alle Menschen, auch die ungeborenen, vererbt, sie sind schuldig wie er, wenn auch in geringerem Masse, – und haben so den körperlichen Tod und die ewige Verdammung verdient. Die von Gott geschaffene Menschheit scheint insgesamt keinen Wert mehr darzustellen.⁴⁰ Der einzige Ausweg für den Menschen, dem Teufelszwang zu entkommen, ist die jungfräuliche Geburt.⁴¹

Die Sterblichkeit des Menschen ist also eine Sündenstrafe – womit Augustinus den aristotelischen (wie den neuzeitlichen Begriff) von Natur verwirft. Nach Augustinus erlaubt es allein die Erbsündentheorie, die Güte eines allmächtigen Gottes mit der Tatsache zu vereinen, dass Kinder leiden. Da die Kinder im Mutterleib schon schuldig sind, spricht ihre Verurteilung nicht gegen, sondern für die Gerechtigkeit Gottes: Wären die Kinder ohne Sünde, dann bewiesen ihre Schmerzen und Ängste, dass es keinen Gott gibt, der zugleich gerecht und allmächtig ist.⁴²

6.2.3.2 Die Erbsünde in der Scholastik

Im Zeitalter der Scholastik macht die Erbsündenlehre tiefgehende Wandlungen durch. Anselm von Canterbury schafft zu Beginn des 12. Jhs. einen neuen Erbsündenbegriff: Zwar verwendet Anselm gelegentlich den Erbsündenbegriff Augustinus', auch hält er an dessen Thesen fest von der Fortpflanzung der Erbsünde durch Zeugung, von der *massa damnata*, von der Beschränktheit des göttlichen Heilswillens und von der Höllepein ungetauft verstorbener Kinder. Anselm betrachtet jedoch die Konkupiszenz als sittlich indifferenzierten Naturtrieb und setzt dafür den subtileren Begriff eines schuldhaften Mangels der Ungerechtigkeit als Grund für die Erbsünde: Adams Sünde oder Schuld ist demnach seine Ungerechtigkeit, weil er durch seinen Ungehorsam Gott gegenüber die Rechtheit seines Willens verlor, sowie die fehlende Genugtuung, die der Mensch Gott für die ihm angetane Unehre hätte leisten müssen. Nach

³⁷ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 60f., 63 u. 72.

³⁸ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 240.

³⁹ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 125f.

⁴⁰ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 71–73, 75, 95 u. 241. Flasch (S. 126) führt aus, die Menschen seien nach Augustinus mit sich selbst uneinig, handelten gegen ihre wahren Interessen und wüssten dies nicht einmal. Sie seien in sich zerrissen und müssten objektiv auf den rechten Weg gebracht werden.

⁴¹ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 293.

⁴² Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 75f.

Anselm wird das Fehlen dieser Ungerechtigkeit Ungetauften von Gott zur Sünde angerechnet.⁴³

Es ist laut Anselm in keiner Weise so zu verstehen, dass der Teufel irgendein Anrecht auf die Peinigung des Menschen hat; er straft nicht auf Gottes Befehl hin, sondern Gott in seiner unbegreiflichen Weisheit lässt es nur zu, womit er auch das Böse gut ordnet. Es handelt sich beim Menschen auch um kein gerechtes Leiden ob Gottes Gerechtigkeit, sondern um eine Bestrafung durch das gerechte Gericht Gottes.⁴⁴

Nach dem Scholastiker Thomas soll nach göttlicher Anordnung die Ungerechtigkeit als Mitgift der Natur zugleich mit dieser von Adam vererbt werden. Als Adam sündigte, verlor er auch für seine Nachkommenschaft sowohl die Ungerechtigkeit als auch die Heiligungsgnade und schwächte die Natur, insbesondere Verstand und Willen. Die zeitlichen Erbsündenstrafen beurteilt Thomas weit weniger pessimistisch als Augustinus, durch die Erbsünde werde das Gut der Natur nicht zerstört, sondern lediglich geschwächt. Auch tilgt die Taufe nach Thomas die Erbsünde und mindert die Konkupiszenz; ungetauft verstorbene Kinder sind zwar verdammt, erfreuen sich im Limbus aber einer natürlichen Glückseligkeit.⁴⁵

6.2.3.3 Auswirkungen der Erbsünde

Augustinus' Eingriff in die Tradition mit seiner Gnadentheorie von 397 ist schwerwiegend, weil er den Begriff von Schuld naturalisiert, den Gottesbegriff dämonisiert und Gottes Gnade mit der radikalen Entwertung der Menschheit als Gattung verbindet.⁴⁶ Augustinus' Gott liebt keinen Menschen, sondern er liebt seine Gnade in dem Menschen. Gott liebt seine Gnade, die bei Augustinus das willkürliche und unwiderstehliche Herausgreifen Einzelner – z. B. Jakob – aus der todgeweihten Masse bedeutet, die ohne die Gnade, als normale Menschen, in die Masse zurückfielen. Die ewige Bestrafung dient nicht mehr der Besserung der ohnehin Verdammten. Nach Augustinus' Ansicht können die Menschen jedoch trotzdem glücklich sein.⁴⁷

Augustinus installiert die Angst in der Welt theoretisch neu. Platons Gottheit löste keine Angst aus; sie war das neidlos Gute. Vorher arbeiteten jüdische und christliche Philosophen daran, den archaischen Gottesschrecken des Alten Testaments zu domestizieren. Auch Augustinus nahm in seinen Frühschriften an dieser Entwicklung teil und betonte, Gott gehe gewaltfrei vor; nach 397, mit seiner Gnaden- und Erbsündenlehre jedoch öffnet er dem Schrecken wieder die Tür. Er beauftragt weltliche und kirchliche Machthaber mit der Administration des Terrors, indem er empfiehlt, methodisch gezielte Gewalt einzusetzen, um das ewige Heil der anderen zu bewirken – mit folgender Konsequenz: Provinzstatthalter und Bischöfe, die das Militär rufen, handeln nach dem Vorbild Gottes, der Paulus mit Gewalt vom Pferd gerissen und geblendet hat. Anders als mit Gewalt ist die zur Sündenmasse verkommene Menschheit nicht auf den rechten Weg zu bringen – körperlicher Schmerz und die Tötung sind ja auch neben dem drohenden ewigen Tod gering einzuschätzen. Ausserdem bündelt und vertieft Augustinus die Angst, indem er dem Einzelnen versichert, die Mehrheit der Menschen eile dem ewigen Tod entgegen, er universalisiert das Schuldbewusstsein, das jetzt auch ungeborene

⁴³ Gross: *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas. Band III*, S. 20f., 167f. u. 420.

⁴⁴ Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden*, S. 23/25. Gross (S. 14) kommentiert, Anselm bediene sich der Philosophie, um seinen Glauben rationell zu durchdringen und zu verteidigen. Oberste Norm aller Wahrheit bleibe für ihn aber die Bibel: Was ihr widerspricht, ist falsch, mag es auch noch so unwiderleglich scheinen.

⁴⁵ Gross, S. 424f.

⁴⁶ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 321f.

⁴⁷ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 93–95 u. 241.

Kinder mit einschliesst: Eltern müssen für ihre Kinder bangen; bleiben sie ungetauft, sind sie ohnehin für immer verloren.⁴⁸

Die Erbsünden- und Gnadenlehre Augustinus' bestimmte in der europäischen Geschichte Staatsereignisse – seine Denkmuster haben das europäische Verhalten, nicht nur im Mittelalter, geprägt: Der Schatten der Angst liegt über der Geschichte der Inquisition, aber auch über der Geschichte der Sexualität und der Mode.⁴⁹ Laut Flasch verschiebt sich mit der Abwertung des freien Willens nun auch die Bewertung der antiken Bildung, ihrer Literatur und Wissenschaft: Das gesamte Leben der Heiden, ihre Kultur und ihr Imperium, sind konsequent herunterzustufen. Das Bildungssystem ist einzuschränken, abzuwerten und in seinen verwertbaren Teilen strikt der Bibelauslegung unterzuordnen.⁵⁰

6.2.4 Der Teufel

Ich kann mich nicht bereden lassen,
macht mir den Teufel nur nicht klein:
Ein Kerl, den alle Menschen hassen,
Der muss was sein!⁵¹

In diesem Kapitel wird die Wesensart des Teufels, vor den sich Goethe hier stellt, sowie dessen Wesensänderung durch die Jahrhunderte untersucht.

Weil das Böse als abstraktes Prinzip für die Menschen sehr schwer fassbar ist, musste es personalisiert werden: Der Teufel – zusammen mit bösen Geistern – als Persönlichkeit und Individualität ist auch schuldfähig und kann für «das Böse» schlechthin haftbar gemacht werden, womit er zur Entlastung des «guten» Gottes beiträgt.⁵²

Eine bestimmte Zeit, in der der Teufel zum ersten Mal auftritt und bezeugt wird, gibt es nicht, er ist ein «Gemeingut» der Menschheit.⁵³ In allen Religionen gibt es einen personifizierten «Bösen», der uns zu Übeltaten zu verleiten sucht: In der Bibel und im Koran ist dies der Satan, im Buddhismus der Erzversucher Mara. Sie geben sich alle zunächst harmlos, verleiten die Menschen zu kleinen Vergehen und warten, bis sie sich zu grossen Problemen ausgewachsen. Der Kampf gegen diesen bössartigen Versucher, diese finstere, angriffslustige Macht ist immer unausweichlich und die Vorbereitung auf ihn schliesst immer Enthaltensamkeit von irdischen Freuden wie Essen, Trinken und Geschlechtsgenuss oder das Zugrunderichten eines Rivalen ein.⁵⁴

Er ist auch überall zu finden: Kein Ort der Welt lässt sich als bevorzugte Wirkungsstätte des Teufels festlegen. Im Gegenteil dient ihm jeder von Menschen bevölkerte Teil als Aufenthaltsort, gleichgültig, von welcher Regierungsform dieser verwaltet wird, welche religiöse

⁴⁸ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 126f. u. 134f.

⁴⁹ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 135 u. 240.

⁵⁰ Flasch: *Logik des Schreckens*, S. 127.

⁵¹ Goethe: *Zahme Xenien IX*. Weimarer Ausgabe 1, Bd. 5.1. Weimar: Hermann Böhlau, 1893, S. 141 (zitiert nach Handschuch: Nachwort zu Roskoff: *Geschichte des Teufels 2*, S. 616).

⁵² Grübel, S. 227.

⁵³ Colpe: «Religion und Mythos im Altertum», S. 67.

⁵⁴ Watson: *Die Nachtseite des Lebens*, S. 358f. Watson verweist auf Robert Wright, der schreibt: «Es ist kein Zufall, dass Dämonen und Drogenhändler sich häufig derselben «Anmache» bedienen («Probier doch bloss mal ein kleines bisschen. Du wirst sehen, du fühlst dich toll.») und dass religiöse Menschen Drogen häufig als Dämonen betrachten.» (Wright: *The Moral Animal*. New York, 1994. Dt.: *Diesseits von Gut und Böse. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*. Frankfurt a. M., 1980.)

Der Buddhismus geht von einer ähnlichen Grundannahme aus wie die antike Philosophie: Im Buddhismus gibt es neben dem Versucher Mara auch Maja, die Verblendung, Illusion, die ebenfalls der Erleuchtung entgegensteht. Interessant ist dagegen, dass im Christentum jemand, der aus Verblendung handelt, kaum als böse gilt.

oder soziale Struktur er aufweist oder in welcher historischen Epoche sich die Menschheit befindet. Alle Welt weiss von bösen Geistern, und immer ist einer besonders böse. Und nicht einmal repräsentative Personen gibt es: An den Teufel glauben die Vertreter aller Bevölkerungsschichten ganzer Generationen.⁵⁵

Er wird nur verschieden benannt. Das deutsche Wort <Teufel> ist ein Lehnwort aus dem Griechischen *διάβολος* (*diabolos*), d. h. der Durcheinanderwerfer oder Verleumder, einer, der dazwischenwirft, in Frage stellt und pervertiert. Das ist aber weder in der Bibel noch später der einzige Name für das personifizierte Böse, auch gibt es überhaupt oft nicht nur *einen* Teufel, sondern gleich mehrere Dämonen, wobei die Frage, ob es sich auch immer um dieselbe Gestalt handelt, ausser Acht gelassen wird. Trotzdem brauche ich – neben <Satan> – meistens diesen Namen, der Einfachheit halber und weil er sich eingebürgert hat.⁵⁶

6.2.4.1 Altes Testament

Der Teufel trug nicht immer zur Entlastung des <guten> Gottes bei. Im Alten Testament gibt es zuerst, d. h. in den frühen, vorexilischen Schriften, einen eindeutigen Monismus: Dort tritt Jahwe noch selbst als Ursprung des Unheils auf. So verkündet er etwa in Jesaja 45,6f.:

«Überall auf der ganzen Erde soll man erkennen, dass ich allein Gott bin, ich, der Herr, und sonst keiner. / Ich mache das Licht und ich mache die Dunkelheit; das Glück wie das Unglück kommt von mir. Ich, der Herr, bin es, der dies alles vollbringt.»⁵⁷

Er erscheint in der frühen Bibel «manchmal als ein unheimliches und hinterlistiges Wesen, als unberechenbar». Z. B. überfällt er Moses in der Nacht und will ihn töten (Exodus 4,24), er sendet Saul einen bösen Geist (1. Samuel 14), oder in 2. Samuel 24 reizt er David, indem er diesen das Volk zählen lässt, zur Sünde.⁵⁸

Erwähnte Stellen, wo Jahwe mit bösen Elementen ausgestattet ist, sind in der Bibel aber eher selten; schon bald erscheint Gutes und Böses nicht mehr in Personalunion innerhalb Jahwe. Zur Illustration sei noch einmal die Geschichte von Davids Volkszählung erwähnt, es gibt davon eine Wiederholung in den Chronikbüchern (1. Chronik 21), 200 Jahre später geschrieben, d. h. Ende des 4. Jhs. v. Chr. Hier ist es anstelle des guten Gottes Satan, der David zur Volkszählung verführt; anscheinend wird dieser Widerspruch zu jener Zeit nicht mehr ertragen.⁵⁹

Damit sind wir beim Teufel angelangt: Im alten hebräischen Glauben gibt es noch die personifizierte abstrakte Unreinheit, genannt Azazel.⁶⁰ Im babylonischen Exil kommen die Israeliten

⁵⁵ Holz: *Im Halbschatten Mephistos*, S. 3, sowie Colpe, S. 67.

⁵⁶ Colpe, S. 66, sowie Scobel: «Diabolus: Die Entstehung von Gewalt», S. 41. Andere biblische Namen für – zum Teil verschiedene – Teufel sind: Luzifer, Amon, Astaroth, Belial, Beelzebub, Belphegor, Berith, Leviathan, Mammon (Grübel, S. 146).

Wolf (*Das Böse als ethische Kategorie*, S. 27) weist darauf hin, dass eine Namensgebung für das Böse beschwichtigen mag und das unheimliche Unbekannte so identifizierbar macht. Die Beschwörung der Namen des Bösen könne aber auch zum Bestandteil schwarzer Magie werden: Das Böse nennen heisse, es anlocken. Deshalb wird der Name Satan, Mephistopheles etc. auch vermieden, es wird vom Namenlosen und Unaussprechlichen gemunkelt – ähnlich ist es mit <Jahwe>, wenn auch natürlich aus anderem Grund.

⁵⁷ *BhD*, S. 650.

⁵⁸ Colpe, S. 71f.

⁵⁹ Grübel, S. 37, sowie Colpe, S. 72.

⁶⁰ Roskoff: *Geschichte des Teufels I*, S. 197 (von nun an zitiert als «Roskoff I»). In der kanonischen Bibel findet sich Azazel in Levitikus, 16,10. Wer oder was Azazel ist, wird an dieser Stelle jedoch nicht erklärt. *Die Bibel*

dann unter anderem in den Einfluss des altiranischen Religionsstifters und Propheten Zoroaster oder Zarathustra, und so ist auch das alttestamentliche Verständnis Satans davon beeinflusst: In Zoroasters Lehre gibt es *einen* – guten – höchsten Gott namens Ahura Mazda, der Zwillingssöhne hat, den Heiligen und den Bösen Geist. So wird hier der ursprüngliche Monotheismus mit einem strengen Dualismus verbunden, wobei der Heilige Geist für das Leben, der Böse für das Nichtleben verantwortlich ist. Ahura Mazda als Vater beider schliesst somit die Neigung zum Guten wie zum Bösen in sich. Sowohl bei den Iranern als auch bei den Israeliten soll die Verursachung des Bösen aus dem Verständnis Gottes ausgeschlossen und einer Macht ausserhalb Gottes zugeschrieben werden.⁶¹

Die Autoren des Alten Testaments wagen jedoch nie auszudrücken, dass Jahwe auch der Vater Satans sei. Dort taucht Satan das erste Mal im Buch Hiob (Ijob) auf, jedoch wird nicht erwähnt, wie der Satan das geworden ist, was er ist. Er ist ein Gottessohn, was hier Engel bedeutet; er gehört also zum himmlischen Hofstaat und ist (noch) keineswegs als dämonische Macht zu verstehen, eher ein «hochangesehener Beamter am göttlichen Hofstaat, der im Interesse des Herrn den *advocatus diaboli* spielt».⁶² Satan wittert lediglich Eigennutz hinter Hiobs Frömmigkeit, er zweifelt an seiner sittlichen Lauterkeit und will ihn darum mit schweren Leiden prüfen. Zwar wirken sich seine Taten auf Hiob als böse aus, doch ist keine Spur vorhanden von einem Zusammenhang mit der Sünde oder von einer Freude am Bösen. Roskoff nennt ihn einen «Verdächtiger»⁶³, das Wort «Satan» kommt auch wirklich ursprünglich aus der israelitischen Rechtspraxis und bezeichnet den Ankläger (entsprechend dem modernen Staatsanwalt), der die Vergehen des Beschuldigten aufzählt. Allgemein ist er in nachexilischer Zeit ein Ankläger beim himmlischen Gericht, der vor Gottes Thron die Sünden der Menschen namhaft macht.⁶⁴

Colpe meint, man könnte ihn einen «Trickster» nennen, einen, der in die Schöpfung einzugreifen versucht und etwas anderes tut, als der Schöpfergott will, was nicht unbedingt etwas Böses sein muss.⁶⁵ Man kann hier also nicht von einem Dualismus reden, schliesslich benötigt Satan (als Gottessohn und der göttlichen Regierung untergeordnet⁶⁶) Jahwes Erlaubnis, um die Integrität Hiobs festzustellen. Also ist es letztlich auch Gott selbst, der Hiob prüft, wenn er die Wette mit seinem Gegenspieler macht.⁶⁷ Lods nennt den Satan hier darum «*un agent de la police divine*».⁶⁸

Auch im Buch Sacharja tritt er als Ankläger auf, er ist hier aber nicht mehr nur ein Neugieriger, der bei seinem Versuch, etwas herauszufinden, de facto böse wird, sondern schon eine

in heutigem Deutsch meint zu «Asasel» in den Sacherklärungen (S. 303): «Wüstendämon, der am Versöhnungstag einen Bock zugesandt bekommt. Dieser wurde symbolisch mit den Sünden des Volkes beladen [...]» (Vgl. den Teufel als Sündenbock in der Neuzeit unter 6.2.4.5 Neuzeit, S. 218.)

⁶¹ Schwarz: *Im Fangnetz des Bösen*, S. 81f.

⁶² Thiessen: «Wie der Teufel in die Welt kam», S. 25.

⁶³ Roskoff 1, S. 197.

⁶⁴ Schwarz, S. 82f.; Roskoff 1, S. 189, sowie *Die Bibel in heutigem Deutsch: Sacherklärungen*, S. 327 [NT].

⁶⁵ Colpe, S. 71.

⁶⁶ Steffen, S. 91f.

⁶⁷ Schwarz, S. 77.

⁶⁸ Grübel (S. 37) zitiert Lods, Adolphe: «Les origines de la figure de Satan, ses fonctions à la cour céleste». In: *Mélange Syriens. Festschrift für René Dussaud*. Bd. II. Paris, 1939, S. 649–660. Zitat S. 660. Steffen (S. 89f.) verweist auf Riwkah Schärfs Studie «Die Gestalt des Satans im Alten Testament» (in: C. G. Jung: *Symbolik des Geistes*. Zürich, 1951. S. 151ff.), der die tiefenpsychologische These vertritt, dass Satan im AT eine Wesensseite Gottes verkörpere, eines Gottes, in dem die Gegensätze Hell und Dunkel, Gut und Böse zu einer Einheit verschmolzen seien: Gott setze diese Wesensseite in Unruhe versetze, nehme sie aber trotzdem in sich an und lasse sie sich auswirken. Er gebe ihr nach und beschränke sie zugleich. Dass Gott Hiob dem Satan ausliefere, bedeute, dass er seinem Zweifel erliege; dem Menschen bringe er das Wissen um Gott, aber durch Leiden, die er ihm zufüge.

aktiv böse Gestalt. Immer noch will Satan infolge angeblich vorangegangener Schuld Übel zufügen, «sein Element ist nicht das moralisch Böse, sondern die Bewirkung des äussern Übels»⁶⁹. Der Satan im Alten Testament tut das Böse nur, um zu bestrafen, er erscheint als ein «Strafengel, Vollstrecker des göttlichen Zorns» und als ein von Jahwe abhängiges, ihm untergebenes Wesen, das nur wirken darf, wenn es dieser zulässt, ausserdem steht er noch nicht an der Spitze böser Dämonen.⁷⁰

Weiter entfaltet als in den kanonischen Bibeltexten ist die Satansidee in den Apokryphen des Alten Testaments, wo man am ehesten Antworten auf die Frage findet, was denn die Sünde der gefallenen Engel gewesen sei. Das ist erstens die sexuelle Begierde der Engel, als Folge derer sie sich dann mit Menschenfrauen verbunden haben; zweitens der Neid auf die Menschen, das Ebenbild Gottes; und drittens der Hochmut, worin der Kirchenvater Augustinus die unmittelbare Ursache für den Neid sieht. Der Neid ist vor allem im Buch der Weisheit das Motiv für sein Auftreten, und sein Zielpunkt ist der Tod. Im Alten Testament gibt es allerdings nirgends eine Antwort darauf, woher das Böse in die Welt gekommen sei.⁷¹

6.2.4.2 Neues Testament

Im Neuen Testament gibt es einen fundamentalen Unterschied zum Alten sowohl im Umgang mit dem Bösen als auch in seiner Definition: In der Bergpredigt (Matthäus 5–7) lehrt Jesus, Gesetzestreue, d. h. das Befolgen der Zehn Gebote, reiche nicht mehr aus, um ein guter Mensch zu sein, sondern jeder Mensch sei verantwortlich. Jesus verschärft also die moralischen Anforderungen an die Menschen, z. B. wird nicht mehr nur der Ehebruch, sondern der blosser Gedanke daran verwerflich; nicht nur jemanden zu töten, sondern schon der Ärger auf jemanden. Auch sagt Jesus, man solle dem Bösen nicht widerstehen, es nicht zurückgeben, sondern ertragen – damit könne sein Teufelskreis aufgelöst werden.⁷² Es gibt also eine massive Veränderung der Werte, die Selbstgerechtigkeit hat nun einen schweren Stand.⁷³

Das Neue Testament ist durch den Gegensatz von Gut und Böse geprägt, hier bildet Satan das Korrelat zum Messias und seinem Himmelreich, er ist der eigentliche negative Pol.⁷⁴ Da das Neue Testament hauptsächlich vom Messiasreich handelt, tritt der Teufel so auch häufig in Erscheinung und hat viele Namen: «der Versucher, der Verführer, der Verkläger (d. i. der <Satan>), der Mörder von Anbeginn, der Durcheinanderwerfer (d. i. der <Diabolos>), der Fürst dieser Welt, der Herrscher dieses Äons, die alte Löwe [sic]»⁷⁵ und dazu noch viele merkwürdige Eigennamen.

Der Satan nimmt im Neuen Testament als Einzelner zwar einen weit grösseren Raum ein als im Alten, er hat aber seine Vorrangstellung und seinen Zugang zum Himmel verloren –

⁶⁹ Roskoff 1, S. 197.

⁷⁰ Colpe, S. 72, sowie Roskoff 1, S. 190 u. 195.

⁷¹ Grübel, S. 38f.; Roskoff 1, S. 198 u. Schwarz, S. 70. Auch in den Mythen anderer Völker ist der Neid, der in der Ich- und Selbstsucht wurzelt, das Motiv der Feindschaft des Bösen gegen die Gottheit, ja überhaupt der Ursprung des Bösen in der Welt. Zu den Apokryphen ist zu bemerken, dass Satan nur den Menschen beneidet und nicht etwa das göttliche Wesen, das die wirkliche Macht besitzt. (Roskoff 1, S. 194 u. 198.)

⁷² Vgl. Matthäus 5,38f. (ZB, S. 10): «Ihr habt gehört, dass gesagt ist: <Auge um Auge, Zahn um Zahn.> [vgl. Exodus 21,24; ZB, S. 80] / Ich aber sage euch, dass ihr dem Bösen nicht widerstehen sollt; sondern wer dich auf den rechten Backen schlägt, dem biete auch den andern dar [...]»

⁷³ Die Normen der Gesellschaft genügen Jesus nicht, vgl. Matthäus 5,20 (ZB, S. 9): «Denn ich sage euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Reich der Himmel kommen.» sowie Johannes 8,7 (ZB, S. 131): «Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie!»

⁷⁴ Schwarz, S. 87, sowie Roskoff 1, S. 211.

⁷⁵ Colpe, S. 64. Vgl. auch Steffen, S. 93.

Jesus hat ihn in Lukas 10,18 wie einen Blitz vom Himmel fahren sehen⁷⁶. Der Satan hat also nicht mehr die Möglichkeit, die Menschen vor Gott anzuklagen: Wenn Jesu Macht in ihnen wirkt, hat Satan die Macht über sie verloren – im Himmel ist damit für den Menschen «reine Luft». Umso unerfreulicher wird es dafür nach dem Satanssturz auf Erden, wo die Situation des Martyriums herrscht.⁷⁷ Satan ist jetzt das Oberhaupt von bösen Geistern, mit einer gewissen Rangordnung ähnlich der bei den guten Engeln. Auch scheinen sich Engel und Teufel, zumindest was ihre Zahl betrifft, im NT die Waage zu halten.⁷⁸ Aber weder woher die bösen Geister kommen, noch wo sie sich aufhalten, ist klar, nur dass sie Gott schlechthin unterworfen und Jesus gegenüber machtlos sind.⁷⁹

Trotz der häufigen Erwähnung des Satans im NT ist doch nie von seinem Aussehen, seiner äusseren Gestalt die Rede. Im Anschluss an den alttestamentlichen Satan erscheint er zunächst als Feind und Versucher der Frommen oder als Ankläger der Menschen. Der Teufel ist hier der erbitterte Feind Christi und seiner Anhänger, der Jesus von seinem göttlichen Auftrag abbringen will. Die schlimmste Sünde, von der das Neue Testament weiss, ist der Verrat des Judas, der unter dem Einfluss des Satans steht, also von ihm besessen ist (Lukas 22,3f.). So zerfällt die Welt in ein doppeltes Reich, wo sich das Reich Gottes (Herrschaft des Lichts) und das Reich des Teufels (Herrschaft der Finsternis) diametral gegenüberstehen. Der Gewalt des Teufels verfällt, wer aus der Gemeinschaft Christi ausgestossen wird, sein Verstand wird verfinstert und sein Wille verkehrt. Als Feind Gottes ist der Teufel auch der Feind alles Guten, der ununterbrochen den Samen des Bösen zu streuen versucht, wie er es zuerst bei Eva und Kain getan hat, die er zur Sünde bzw. zum Brudermord verführt hat.⁸⁰

Vor allem im Johannesevangelium zeigt sich klar die dualistische Tendenz mit den zwei Einflussphären, wo es vom Teufel heisst: «Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt; denn er ist ein Lügner und ist der Vater der Lüge.» (Johannes 8,44⁸¹) Der Satan wird hier also schlechthin als Ursache des Bösen verstanden.⁸²

So liegt es auch irgendwann nahe, die Schlange aus der Verführungsgeschichte der Genesis mit ihrer – während des Tausendjährigen Reiches gefesselten – Artverwandten in der Offenbarung des Johannes zusammenzubringen. Und gleich werden noch beide mit dem bösen Satan – der seinerseits komplex zusammengewachsen ist – identifiziert, wodurch die Gestalt griffiger gemacht wird. Auch der Drache aus der Offenbarung wird noch hineingebracht; und das Konglomerat ist nun ein und derselbe Böse, der die Menschen im Paradies heimsucht, in ihrer Lebensgeschichte nicht von ihnen lässt und sie am Ende der Zeiten endgültig verderben will.⁸³

Dennoch, der Teufel ist in der Bibel sehr zurückhaltend beschrieben. Der Glaube an den einen Schöpfer duldet keinen Gegengott.⁸⁴

Wie Paulus im 2. Brief an die Thessalonicher vom *mysterium iniquitatis*, dem «Geheimnis der Bosheit» oder der «geheimen[n] Macht der Gesetzwidrigkeit» (EÜ) schreibt, ist die Bosheit etwas Geheimnisvolles, etwas nicht leicht zu Ergründendes:⁸⁵

⁷⁶ Vgl. 6.2.4.3 Der Mythos vom Engelfall im nachbiblischen Judentum, S. 209.

⁷⁷ Steffen, S. 100, sowie Berger: «Aus dem Wörterbuch des Teufels: Satanssturz», S. 59. Berger verweist auf Römer 8,36 (EÜ, S. 1417): «Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tode ausgesetzt; wir werden behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat.»

⁷⁸ Scobel, S. 41.

⁷⁹ Colpe, S. 73; Schwarz, S. 89f., sowie Roskoff 1, S. 203f. u. 206f.

⁸⁰ Roskoff 1, S. 200–202, sowie Colpe, S. 73f.

⁸¹ EÜ, S. 1343.

⁸² Schwarz, S. 91.

⁸³ Colpe, S. 74f.

⁸⁴ Vierzig, S. 28.

Und ihr wisst, *was* ihn noch aufhält, bis er offenbart wird zu seiner Zeit. /
Denn es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit; nur muss *der, der es*
jetzt noch aufhält, weggetan werden. (2 Thess. 2,6–7)⁸⁶

6.2.4.3 Der Mythos vom Engelfall im nachbiblischen Judentum

Vom Mythos vom obersten Engel Luzifer, der gegen Gott rebelliert und mitsamt seinem Engelsgefolge in die Hölle verbannt wird, (den der augustinische Text zitiert und interpretiert) ist im Alten Testament selbst nirgends die Rede, und im Neuen Testament spricht einzig die Johannesoffenbarung in ein paar Sätzen von einem «Krieg» Michaels und seiner Engel mit dem Drachen, der «alte[n] Schlange, genannt der Teufel und der Satan, der den ganzen Erdkreis verführt, geworfen wurde er auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm geworfen» (Off. 12,7–9⁸⁷). Erst nachbiblisch wird der Luziferstoff dämonologisch entfaltet, theologisch nobilitiert und detailreich ausgemalt.⁸⁸

Auch der jüdische Mythos vom Engelsturz vor der Erschaffung der materiellen Welt (den Augustinus in *De civitate Dei* zitiert und interpretiert) kann den Ursprung des Bösen nicht wirklich erklären: Luzifer bzw. Satanael, der «Fürst dieser Welt», der schönste, mächtigste und herrlichste unter den sieben Erzengeln, zum Stellvertreter Gottes und zum Sachwalter der ganzen Schöpfung berufen, empört sich ob Gottes Plan, bei der Erschaffung der Welt dem Menschen unter allen Geschöpfen eine Ausnahmestellung zu geben: Der Mensch soll nicht nach dem Urbild der Engel, sondern unmittelbar nach seinem eigenen Bild geschaffen werden und sein geliebter Sohn dereinst in Menschengestalt ins Menschenreich eingehen. Luzifer empfindet das als Erniedrigung, ist neidisch, zweifelt an Gottes Weisheit: Er verweigert Gott den Gehorsam, ruft auch die Engelscharen zum Abfall von Gott auf und setzt sich selbst zum Herrn. Die Empörung führt zu seinem Sturz, in den er einen Engelschor, der auch abfällt, mitreisst.⁸⁹ Dazu erwählt Gott sich aus der Schar der ihm treu gebliebenen Engel Micha, verleiht ihm Anteil an seiner Lichtherrlichkeit und erhebt ihn zum höchsten Rang über alle Engel. Zum Zeichen dafür, dass Gott ihn in den Rang Satanaels eingesetzt hat, verleiht er ihm den Namen Micha-el (el = Gott). Satanael aber heisst fortan nur noch Satan.⁹⁰

Dieser Mythos, von dem im AT selbst nirgends die Rede ist und auf den das NT in insgesamt drei Stellen Bezug nimmt (z. B. Lukas 10,18 u. Off. 12,7–9), wird erst nachbiblisch theologisch entfaltet und detailreich ausgemalt. Über das Böse sagt Luzifers Tat laut Augustinus Folgendes aus: 1. erscheint in ihr das Prinzip und das Urbild des Bösen; 2. zeigt sich hier beim Engel zum ersten Mal die menschliche Freiheit und Notwendigkeit zu wählen – zwischen der Liebe zum Schöpfer oder zu sich selbst, unabhängig von Gott, zwischen «Himmel» und «Welt» etc.; 3. ist sie der eigentliche Anfang des Heilsgeschehens – ohne die Empörung des zum Herrn der Hölle gewordenen Engels hätte es den Anlass zur Sünde und damit der Erlösungs-

⁸⁵ Wilckens: Anmerkungen zu *Das Neue Testament*, S. 736f., sowie Beck: Kommentar zur *Einheitsübersetzung*, S. 1490f. Paulus will über das Böse aufklären, das in der Welt wirkt: Dass die Christen durch Christus bereits jetzt dem Endheil zugehören, haben die Thessalonicher so aufgefasst, als sei das Endheil «jetzt schon da». Es lauert aber noch das geheimnisvolle Böse – der Satan, der Anti-Christus –, der alle Nicht-Christen an sich ziehen wird. Da dieser zwar schon am Werk ist, aber seine offene Erscheinung noch verschleiert, ist also auch der Tag des Kommens Christi, der den Antichrist hernach vernichten wird, einstweilen noch nicht da.

⁸⁶ Zitiert nach Schweiger: *Bibelkunde – Notizen zu den Paulusbriefen*, S. 56.

⁸⁷ ZB, S. 325.

⁸⁸ Kohler, S. 68f.

⁸⁹ Vgl. Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*, S. 308, V. 1–5: «Nu geloubet ouch daz diu mennescheit / den engelen ir stat ab erstreit, / da si gesetzet waren, / die unser künne varen, / ze himele in den zehenden kor.» («Glaubt aber auch, dass die Menschen / den Engeln ihren Platz abgewonnen haben, / wo sie ihren Sitz hatten, / die uns nun nachstellen, / im zehnten Himmelschor.»)

⁹⁰ Holzhey, S. 16, sowie Steffen, S. 99f.

bedürftigkeit des Menschen nicht gegeben. Ausserdem zeigt der Mythos, dass das Böse nicht auf ein dem Guten gleichrangiges Prinzip zurückgeht, da Luzifer ein geschaffenes Wesen ist, und dass es vom <Willen> abhängig, hat es doch seinen Ursprung in Auflehnung, Erhebung, *superbia*. Damit scheint der göttlichen, der guten Ordnung als solcher der Streit zwischen Gut und Böse eingeschrieben.⁹¹

Thomas von Aquin schreibt in *De Malo* über das Bösewerden des Teufels: Der Teufel hat sich nach traditioneller Vorstellung die Gottgleichheit angemasst. Als Engel, der reiner Intellekt ist, weiss er, dass er Geschöpf ist und es also innerlich unmöglich ist, Gott gleich sein oder werden zu können. Was aber als innerlich unmöglich erkannt ist, das kann auch nicht *wirklich gewollt* werden. Ein irriges Wollen ist als solches kein böses/sündiges Wollen – Irren, Nichtwissen ist Dummheit, aber keine Sünde! Der ach so intelligente Teufel müsste aber reichlich dumm sein, sollte ihm ein solcher Irrtum passieren – der aber dann nicht böse Sünde, sondern eben nur Dummheit wäre. Die Sünde des <bösen Engels> besteht nach Thomas nun darin, dass er die *visio beatifica* – Gott selbst in seinem Wesen zu schauen – nicht als Gnade, d. h. als Geschenk Gottes haben, sondern aus eigener Kraft wollte; was also eine Sünde des überheblichen Stolzes sei – und die Engel wiederum dumm erscheinen lässt. Simonis kommentiert, Thomas <vergesse> all die logischen Konsequenzen seiner eigenen Prinzipien, indem er das Bösewerden des Teufels, also die Sünde des zunächst gut geschaffenen Luzifer als durchaus denkbar dartut.⁹²

6.2.4.4 Mittelalter und frühe Neuzeit

Die Kirchenlehrer verbinden später noch heidnische Elemente mit dem christlichen Teufel: Sie drücken gute Elemente zu bösen herab, und die Züge eines schon vorher bösen heidnischen Wesens lassen sich ganz einfach dem Teufel anheften. Jacob Grimm weist nach, dass der Teufel jüdisch, heidnisch und christlich zugleich sei. Wie eine Lawine, die immer mehr Stoff aufnimmt, wächst er immer weiter.⁹³

Bei Augustinus kommt aufs Konto des Bösen, der Schlange, und damit des Teufels noch die Erbsünde dazu (mit den Menscheneltern Adam und Eva als <Komplizen>)⁹⁴ und somit die Sexualität und die Lust. Mit seinem Kampf gegen die Gnade hat er im Paradies begonnen und fährt erst recht damit fort, als die Menschen nicht mehr im Paradies sind. Der Teufel ist jetzt im sexuellen Sinne unrein, und damit zwingt er die Menschen wegen ihrer Begierlichkeit unter seine Gewalt. Aber in Augustinus' anti-dualistischer Auffassung ist er nicht von Anfang an böse, sondern kraft schlechter Taten. Er ist verantwortlich für die sexuelle Lust der Menschen beim Beischlaf, die Bewegungen dabei bleiben, selbst wenn das Kind von Gott gewollt ist, unter allen Umständen böse.⁹⁵

Nach Augustinus wird das Böse weiterhin als unpersönliche Macht begriffen, neben allen bösen Eigenschaften bekommt die Gestalt des Teufels also das Moment der Sexualität und auch des Irrglaubens dazu. Die Sinnlichkeit wird <verteufelt>, die Sexualität ist nun das Böse schlechthin. So wird im christlichen Mittelalter eine falsche Meinung, z. B. eine philosophische Lehre aus der Antike, ganz einfach zur Ketzerei, und damit nicht nur sündig, sondern böse. Wer solches – nicht konformes – Gedankengut vertritt, steht unter dem Verdacht, einen

⁹¹ Holzhey; S. 16, 18; Kohler, S. 67–69, sowie Steffen, S. 100.

⁹² Simonis, S. 117–120.

⁹³ Roskoff: *Geschichte des Teufels* 2, S. 8f. (von nun an zitiert als «Roskoff 2»).

⁹⁴ Vgl. 6.2.3.1 Die Erbsünde nach Augustinus, S. 201.

⁹⁵ Colpe, S. 83–86.

Bund mit dem Teufel geschlossen zu haben. Auf dieser Annahme beruht auch das ganze Hexenwesen.⁹⁶

Der Teufel ist im Mittelalter eine reale Gestalt. Er wirkt aber nicht unmittelbar von aussen auf den Menschen ein, sondern, subjektiv bedingt, aufgrund der Sinnestäuschung. Das Wesen des Bösen ist damit zu einem grossen Teil in seiner Irrealität begründet.⁹⁷

Im Mittelalter wurden depressive Nichtigkeitsgefühle in den Teufel projiziert – im Kontrast zu der positiven Projektion der Grandiositätsgefühle im Gottesbild.⁹⁸ Der zentrale Gedanke des Mittelalters ist, wie die Seele vor der Verdammnis gerettet werden kann, in die der Teufel sie hineinreissen will – die Kirche mit ihren Sakramenten ist das Tor zur himmlischen Welt, sie rettet also vor dem Grauen der Hölle. Je verklärter das Bild Gottes wird, umso finsterer, geheimnisvoller wird das Bild des Teufels: So statten mittelalterliche Maler den Teufel mit immer grösslicheren Fratzen aus.⁹⁹

Da Luzifer im Mittelalter den Gegenpart von Christus und den Heiligen darstellen muss, die Ideale menschlicher Schönheit sind, wird Luzifers ursprüngliche Schönheit nach seinem Fall in absolute Hässlichkeit verwandelt. «Die Lieblichkeit der Heiligen gibt sich in einem himmlischen Duft kund, den sie und ihre Reliquien aushauchen; folgerichtig muss dem Teufel und seinen Genossen ein höllischer Gestank zukommen, den sie gewöhnlich nach ihrem Verschwinden zurücklassen.»¹⁰⁰ Ihren Wohnsitz haben die Dämonen vornehmlich in der Einöde, der Wüste oder an anderen verödeten Stätten, Wäldern usw. Obwohl der Teufel weder allgegenwärtig noch allwissend ist und er in Gott klar seinen Meister findet, so ist er dem Menschen doch weit überlegen, da er sich unglaublich schnell fortbewegen und alles sehen kann, was in der Menschenwelt vorgeht. Der Mensch bittet die Heiligen um Schutz vor ihm, wofür dieser sie natürlich hasst. Zum Hass auf Jesus und dessen Gefolge kommt Rachsucht wegen seiner Verstossung zu ewiger Verdammnis und der Neid über die Verehrung, die den Heiligen zuteil wird, so dass der Teufel diese von ihrer Heiligkeit abbringen und zu diesem Zweck versuchen will.¹⁰¹

6.2.4.4.1 Caesarius von Heisterbach

Im 13. Jh. ist schliesslich nach einem langen Prozess ein böser Geist beisammen, ein Konglomerat von Merkmalen aus Jahrhunderten biblischer, orientalischer, griechischer Tradition und Volksglauben, der kaum zu datieren und lokalisieren ist. Komplett wie die Gestalt inzwischen ist, besitzt der Teufel nun auch selbst ein Geschlechtsleben, wo sich aber ebenfalls alles zum Bösen auswirkt: «Der Teufel liegt als Succubus unter den Männern und entlockt ihnen den Samen, damit sie nicht zeugen können und keine Lust empfinden. Er liegt als Incubus oben auf den Frauen, aber er selbst kann auch nicht zeugen, denn sein Samen ist kalt. Und wenn er Lust empfindet, dann an der verkehrten Stelle: Seine Geliebten, die Hexen, können ihm nicht den Mund, sondern nur den After küssen.»¹⁰²

Für das 13. Jh. wenden wir uns an den Zisterzienserprior Caesarius von Heisterbach (um 1180 bis 1249), der als Chronist in seinem *Dialogus miraculorum* die Wunder jener Zeit be-

⁹⁶ Colpe, S. 69f. u. 87, sowie Vierzig, S. 28. Colpe (S. 70) führt aus, hinter den Ketzern sei immer gleich eine ganze Verschwörung gesehen worden, also konnte nur *ein* gefasster Ketzer nicht genügen, immer mussten es viele sein – daher habe es auch so viele Verfolgungen und Verfolgte gegeben.

⁹⁷ Schweitzer: *Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters*, S. 327.

⁹⁸ Vgl. 6.3.1.2 Projektion, S. 224.

⁹⁹ Vierzig, S. 28/30.

¹⁰⁰ Roskoff 2, S. 155f.

¹⁰¹ Roskoff 2, S. 154 u. 159.

¹⁰² Colpe, S. 68f. (Zitat S. 69.)

schreibt. Damals können die Menschen sich das Böse weder im Walten der Natur noch im gestörten Innenleben eines Menschen sowie in seiner Gewissensnot rational erklären, also werden Dämonen herangezogen und nicht etwa abstrakt, sondern als reale, greifbare Erscheinungen dargestellt. Überall sieht man Geister – meistens böse, vereinzelt auch gute – ihr Wesen treiben, und man glaubt fest an den Teufel, der die bösen Menschen in die Hölle holt. Die einzige Zuflucht und Hoffnung, die gegen solche Bedrohungen helfen kann, ist der Glauben an Gottes Macht und die seiner Helfer.¹⁰³

Um die Menschen versuchen zu können, ist der Teufel zu grosser Beweglichkeit und Vieltätigkeit genötigt, er muss sich, will er seine Absichten erreichen, genau anpassen und sich je nach Situation verändern können.¹⁰⁴ Roskoff beschreibt sehr genau die Wandelfähigkeit des Teufels bei Caesarius, der keine Grenzen gesetzt scheinen:

Dieser erscheint bei Cäsarius unter Windgeheul und Krachen der Bäume und bricht sich Bahn durch das Dickicht. Der Gestalt nach zeigt er sich bald als Pferd, Hund, Katze, Bär, Affe, Kröte, Rabe, Geier, dem Glöckner zu Köln erscheint er sogar in Ochsgestalt, bald in menschlicher Form als anständig gekleideter Mann oder als schöner Soldat, wo es darauf ankommt, eine Frau zu verführen, bald als grosser, dunkelgekleideter Mann von hässlichem Ansehen, als vierschrötiger Bauer, bald mit weiblichem Gesicht, schwarzem Schleier, schwarzem Mantel; auch als fliegender Drache, als schattenhafter Körper, als Mohr.¹⁰⁵

Roskoff vergleicht diesen Teufel mit einem angebundenen Bären oder Löwen, der, obwohl er brüllt, von Gott so sehr eingeschränkt ist, dass er niemanden zur Sünde zwingen kann, ausser wenn er dazu die Zustimmung erhält. Er schreckt und belästigt auch heilige Männer, kann ihnen jedoch nicht schaden¹⁰⁶, auch fürchtet er sich eher vor einem Psalm als vor einem Schwert (Dialogus 5, 55)¹⁰⁷. Bei Caesarius ist der Teufel eindeutig ein Instrument Gottes, wie die Geschichte von der Frau zeigt, die – von ihrem eigenen Sohn schwanger – beim Papst beichten will (Dialogus 2, 11)¹⁰⁸: Der Papst vergibt dieser bald einmal, was einem Kardinal aber überhaupt nicht passt; er fängt wie ein Pharisäer an zu murren, bei einer so schweren Schuld reiche eine so kurze Busse nicht aus. Der Papst erwidert, demjenigen, der von beiden Unrecht habe, soll der Teufel in den Leib fahren und ihn vor aller Augen quälen. Und wirklich beginnt der Teufel prompt den Kardinal zu quälen und gibt dadurch zu erkennen, dass die Busse der Frau vor Gott vollkommen war.

Oder Gott selbst will der Nachwelt zeigen, wie sehr ihm Glücksspiele zuwider sind, durch die Zorn, Neid, Zank und Schaden entstehen (Dialogus 5, 34)¹⁰⁹. Er will also ein Exempel an Ritter Thiemo statuieren, der im Würfelspiel immer gewinnt und dabei vielen übel mitgespielt hat. Der Teufel erhält die Erlaubnis, ihm, der die Geldbeutel vieler geleert hat, die Eingeweide herauszureissen. Er lässt sich solches nicht zweimal sagen, packt den Ritter, zieht und zerrt ihn über das Dach, so dass seine Eingeweide an den Ziegeln hängen bleiben. Was mit dem Rest

¹⁰³Schneider/Schneider: Einführung zu Caesarius von Heisterbach: *Die wundersamen Geschichten des Caesarius von Heisterbach*, S. 12.

¹⁰⁴Roskoff 1, S. 166.

¹⁰⁵Roskoff 1, S. 319.

¹⁰⁶Roskoff 1, S. 325.

¹⁰⁷Vgl. Caesarius von Heisterbach: *Von Geheimnissen und Wundern des Caesarius von Heisterbach*, S. 132f. (von nun an zitiert als «Schneider»).

¹⁰⁸Vgl. Caesarius von Heisterbach: *Die wundersamen Geschichten des Caesarius von Heisterbach*, S. 95f. (von nun an zitiert als «Herles»), sowie Schneider, S. 46–48.

¹⁰⁹Vgl. Herles, S. 167, sowie Schneider, S. 124f.

der Leiche geschieht und wo der Teufel sie hingeworfen hat, weiss jedoch niemand. Am Schluss wird noch vor ihm gewarnt: «Der Teufel gibt seinen Dienern in dieser Welt Glück, am Ende aber betrügt er sie stets.»¹¹⁰ Dieses Motto scheint ein Trugschluss zu sein, denn ohne Gott hätte der Teufel keine Macht über den Ritter gehabt.

Einsicht in das Schalten und Walten eines typischen Teufels gibt die folgende Geschichte (Dialogus 3, 6)¹¹¹: Er kann das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis nicht fehlerfrei beten, und auf die Frage, warum er eine so heisere Stimme habe, antwortet er, weil er immer glühe. Ausserdem hat der Teufel, wenn er einen menschlichen Körper annimmt, keinen Rücken; so muss er rückwärts hinausgehen, wenn er ein Mädchen verlässt.

Ausserdem ist er lüstern: In der Gestalt eines sehr schönen und prächtig gekleideten Mannes will der Teufel ein frommes Mädchen, das für seine Keuschheit berühmt ist, durch verliebte Reden in Unruhe versetzen, indem er ihr Schmuck anbietet, die Fruchtbarkeit ehelicher Verbindung lobt und die unfruchtbare Jungfräulichkeit tadelt. Sie will aber wissen, wer er sei, schliesslich seien doch viele Mädchen schöner, vornehmer und reicher als sie. Durch ihr heftiges Drängen zwingt sie ihn, sich als Teufel zu erkennen zu geben. Das Mädchen erschrickt und fragt ihn, warum er nach der fleischlichen Verbindung verlange, die seiner Natur doch zuwider sei. Der weiss darauf keine rechte Antwort und wird gleich mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes vertrieben. Das Mädchen lässt sich zwar von einigen Frauen beschützen, der Teufel gibt sich aber nicht zufrieden, sondern bewirft – nur für das Mädchen sichtbar – die Anwesenden mit Dreck, er deckt ihre Sünden auf und hält ihnen ihre Verbrechen vor. Er kann jedoch nur diejenigen Fehlritte entdecken, die nicht durch eine aufrichtige Beichte verdeckt sind.

Ein Mann, der schändliche Sünden begangen hat, will den Teufel auch sehen, geht aber zuerst zur Beichte. So kann er durch deren Kraft grosser Schande entgehen, denn der Teufel, «durch und durch lügnerisch und der Vater der Lüge»¹¹², weiss nichts Böses von ihm zu berichten. Dasselbe gilt für ein unzüchtiges Mädchen, das von der Mutter verstossen wird: Nach der Beichte betrachtet sie der Teufel als brav und rein, das Mädchen wird vom Verdacht der Unzucht befreit und von der Mutter wieder in Liebe aufgenommen. Bemerkenswert ist hier, dass der Teufel dadurch, dass er – diesmal unwissentlich – lügt, dem Mädchen und dem Mann hilft. Ihm, der immer lügen soll, wird also paradoxerweise gerade wegen seiner Wahrhaftigkeit vertraut.

Einen weiteren Beweis für des Teufels Machtlosigkeit gegenüber der Beichte zeigen Caesarius' *Libri VIII miraculorum* (1, 29)¹¹³, wo der Böse sogar Züge eines «dummen Teufels» bekommt: Verschlagen, wie er ist, erkennt er zwar die bösen Gedanken eines Mannes auf der Wanderschaft an dessen Gesicht. Als dieser jedoch aus der Kirche, in der er kurz beichten war, wieder herauskommt, erkennt ihn der Teufel nicht mehr, sein Äusseres und seine Miene erscheinen ihm ganz verschieden.¹¹⁴

Die Dämonen besitzen die Eigenschaft, sehr flink zu sein, so dass sie in einem Augenblick die verschiedenen irdischen Räume durchlaufen können (Dialogus 12, 5)¹¹⁵, dafür haben sie – wie oben gezeigt – sonst einige Defizite. Dem Teufel bleibt zwar, wie er selbst behauptet,

¹¹⁰Herles, S. 125.

¹¹¹In der Ausgabe von Herles heisst sie «Wie ein Dämon um eine Jungfrau warb» (S. 109–122), bei Schneider «Von der reinigenden Kraft der Beichte» (S. 56–61).

¹¹²Herles, S. 112.

¹¹³Vgl. Schneider, S. 66f.

¹¹⁴Diese Stellen muten wie eine PR-Aktion der Kirche an: Mit der Beichte ist man vor den Nachstellungen des Teufels gefeit.

¹¹⁵Vgl. Herles, S. 279–282, sowie Schneider, S. 264–270.

nichts Böses auf der Welt verborgen (Dialogus 5, 2)¹¹⁶, für das Gute jedoch scheint er gar kein Flair zu haben. So braucht er auch bei einem Begräbnis mehr Dämonen, wenn ein gerechter Mensch stirbt, als bei bösen Menschen, deren er gewiss ist (Dialogus 12, 5)¹¹⁷. Zu diesem Zweck hat der Teufel auch eine rechte Armada an Dämonen hinter sich; Caesarius vertrat aber die im 13. Jh. populäre – und beruhigende – Ansicht, es gebe zehnmal mehr Engel als Teufel¹¹⁸.

6.2.4.4.2 Hexen

Vom Teufelsglauben ist es nur ein kleiner Schritt zum Glauben an die Helfer und Werkzeuge des Bösen: Schwarzkünstler, Zauberer und Hexen.¹¹⁹

Hexenglaube ist nicht eine Erfindung der katholischen Kirche des Mittelalters – schon bei den Babyloniern, Assyrern und Römern gab es die Vorstellung, dass Frauen durch Zauberei und schwarze Magie Unheil und Verderben heraufbeschwören konnten –, aber die Hexe als Symbolfigur des Bösen ist seit dem 13. Jh. zur Ursache allen Übels gestempelt worden mit allen schrecklichen Folgen der Hexenverfolgung und Vernichtung.¹²⁰

Nach Hondorff, der im 16. Jh. Erzählungen Luthers und Geschichten aus dem *Hexenhammer* wiederholt, können die Hexen (Un-)Wetter machen und dazu Ungeziefer, um die Ernte zu verderben. Die Hexen verführen unschuldige Mädchen, sich mit dem Teufel in Gestalt eines jungen Mannes einzulassen, sie bezaubern Mensch und Vieh mit Krankheiten. Den Müttern nähern sich die Hexen als Hebammen und bewirken Tot- und Missgeburten oder töten die Kinder vor der Taufe.¹²¹

Die Hexen sind nicht immer Symbol des Bösen gewesen, dazu werden sie erst durch die Verbindung mit dem Teufelsglauben – wobei die sexuelle Seite des Hexenglaubens überdeutlich ist. Typisches Beispiel dafür ist der Mythos vom Hexensabbat, wie er auf vielen Bildern dargestellt wird; bei dem Fest auf dem Blocksberg werden von den Hexen alle die Dinge getan, die von der Kirche als Sünde verurteilt werden: übermäßiger Genuss von Alkohol, ausschweifende Sexualität, orgiastisches Festtreiben mit dem Teufel, der oft als Bock gezeigt wird, dem Symbol tierischer Geilheit, dem die Hexen den Hintern küssen. Die Hexe ist das abschreckende Bild einer geilen, wollüstigen Frau.¹²²

Die herrschenden Männer – von der unerschöpflichen weiblichen sexuellen Potenz verängstigt – verdrängen die Sexualität und sehen in ihr den Ursprung alles Bösen. Die Frau als Hexe dient ihnen als Ventil: ein projizierter Sündenbock, der verfolgt wird. Wirksam ist diese Projektion aber nur in einer weiteren Verbindung: Die Frau ist die, die weniger glaubt – wie schon Eva traditionell als Urheberin der Sünde dargestellt wird. Nach neuen Schätzungen wer-

¹¹⁶Vgl. Herles, S. 151f., Schneider, S. 115–118.

¹¹⁷Vgl. Herles, S. 279–282, sowie Schneider, S. 264–270.

¹¹⁸Dialogus 5, 1, nach Grübel, S. 41.

¹¹⁹Schade: «Andreas Hondorffs Promptuarium Exemplorum», S. 675. Luther setzte seinen Zuhörern von der Kanzel aus auseinander, was es mit Hexen und Zauberern auf sich habe: «Die Zauberer oder Hexen, das sind die bösen Teufelshuren, die da Milch stehlen, Wetter machen, auf Bock und Besen reiten, auf Mäntel fahren, die Leute schiessen, lähmen und verdorren, die Kinder in der Wiege martern, die ehelich Gliedmass bezaubern und dergleichen Zauberei treiben, die da können den Dingen eine andere Gestalt geben, dass ein Kuh oder Ochse scheint, das in Wahrheit ein Mensch ist, und die Leute zur Liebe und Buhlschaft zwingen und des Teufels Dings viel.» (WA 10. 359 sq., zitiert nach Schade, S. 675).

¹²⁰Vierzig, S. 33. Vierzig verweist darauf, dass es in den Fruchtbarkeitskulten des Matriarchats «weise Frauen» gab, die die Heilkunst verstanden, Kräuter sammelten, die Hebammenkunst ausübten und durch Magie und Zauberspruch Krankheiten heilen konnten. Noch im frühen Mittelalter waren viele Frauen Ärztinnen und Hebammen, denen Weisheit und übernatürliche Kräfte zugesprochen wurden.

¹²¹Schade, S. 675f.

¹²²Vierzig, S. 33f.

den bis ins 18. Jh. hinein mehrere Millionen Frauen in grässlichen Verfolgungen zu Tode gefoltert, verbrannt, erdrosselt und ertränkt. Die Angst vor dem Bösen tobt sich in diesem Wahn aus. Alles wird den Hexen angelastet, was es an Erfahrung des Bösen im Mittelalter gab: Krankheit, Sterben, Pest, Hungersnot, Gotteslästerung und Teufelsbuhlschaft.¹²³

6.2.4.4.3 Der Teufel auf der Bühne

Auf der Bühne tritt die Figur des Teufels nicht immer als Organ der göttlichen Strafgerechtigkeit oder als Repräsentant des bösen Prinzips auf. Aus dem Komplex verschiedener Elemente, aus denen der Teufel zusammengestellt ist, tritt jetzt vor allem das Possenhafte hervor; insbesondere wegen seiner Kurzsichtigkeit erscheint er vollends als dummer Teufel und wird Gegenstand des Hohns. Auch in Legenden und Sagen erscheint der Teufel als herzlich dumm. In seine Figur hinein kommt die Tölpelhaftigkeit als Element des Riesen und die Verschlagenheit von den Zwergen, durch Letztere erhält er auch Witz und wird gänzlich zur lustigen Person. Der Teufel als Lustigmacher wird zum Schalk, in dem das Teuflische und das Possenhafte noch in Einheit verbunden sind, später löst sich beides voneinander los. Das Possenhafte geht dann im 15. Jh. in die Figur des Narren und schliesslich in die des deutschen Hanswursts über, die beide die Bühne während langer Zeit beherrschen.¹²⁴

Roskoff erklärt die Entwicklung zum Tölpelhaften aus den innersten Wesen des Teufels heraus, seinem Widerspruch, dass er nur Negation ist, – und so muss er an dieser Negation zugrunde gehen. Gegen seinen Willen fördert er das Gute, Positive und *muss* es fördern. In den Legenden und überall, wo er als Werkzeug der Strafgerechtigkeit Gottes auftritt, wird er auf Befehl oder durch die Macht Gottes oder der Heiligen gezwungen, in ihrem Sinn und damit gegen sich selbst zu handeln. Wie bei Caesarius gezeigt, negiert er, indem er den Sünder, der die Existenz des Guten verletzt hat, straft, die Negation des Guten, d. h. die Sünde an sich, und so gelangt das Positive zu seiner Berechtigung.¹²⁵

Da der Teufel die Tragweite seiner Handlungen nicht übersieht, die Gedanken der Menschen nicht weiss, sie nur aus Äusserungen erraten kann, liegt es in seiner Natur, überlistet zu werden, und die Rolle des dummen, geprellten, daher verhöhnten Teufels spielen zu müssen. Dass der Teufel nicht in das Innere der Menschen sehen kann, ist zudem ein Zeichen für deren Überlegenheit.¹²⁶

6.2.4.4.4 Hierarchie der Teufel

Die Teufelswelt wird gegliedert, und zwar nach dem Vorbild der Hierarchie der Engel, schliesslich stammen die Teufel nach christlicher Tradition aus deren Mitte. Engel und Teufel füllen zusammen den ideellen Zwischenraum zwischen Gott und den Menschen aus. Der innere Aufbau des teuflischen Herrschaftssystems unterscheidet sich jedoch wesentlich von dem der Engelshierarchie; gemeinsam sind beiden lediglich die Prinzipien der Abstufung und Aufgabenteilung. Während die Hierarchie unter den Engeln aber sehr abstrakt bleibt, wird die der Teufel in Anlehnung an die menschliche Gesellschaftsordnung mit ihrer monarchischen Spitze und den feudalen Abstufungen nach unten ausgebaut; diese Vermenschlichung ist wahrscheinlich eine Hilfskonstruktion zur gedanklichen Bewältigung des Bösen, das dadurch seine Un-

¹²³Vierzig, S. 34. Daneben gibt es auch die soziologische Deutung: Der Kirche Unangenehme werden umgebracht; neben Frauen z. B. auch Waisenknaben, Intellektuelle, Statthalter, die sich der Inquisition entgegenstellen, etc.

¹²⁴Roskoff 1, S. 385–387. Diese Tendenz lässt sich auch in den Märchen feststellen, obwohl der Teufel dort öfters auftritt, ist er meistens mehr dumm als böse, weshalb er in jenem Kapitel (5.1 Grimms Märchen, S. 71) eher eine Randexistenz fristet.

¹²⁵Roskoff 1, S. 387.

¹²⁶Roskoff 1, S. 387f.

heimlichkeit ein wenig verlieren mochte. Zwischen dem 13. und 15. Jh. erlebt die Teufelshierarchie ihre Blütezeit, dann verliert sie an Bedeutung, und der abgefallene Engel Luzifer wird in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Der Typus des abendländischen Standardteufels mit seiner grotesken Mischgestalt bleibt zwar weiterhin präsent, die Darstellung des obersten Teufels aber verändert sich: Die monströsen Elemente werden schrittweise zugunsten eines menschlichen Erscheinungsbildes reduziert.¹²⁷

6.2.4.4.5 Luther

Der Entwicklung einer zunehmenden Differenzierung des teuflischen Personals, wie sie im 14. Jh. erfolgt ist, stoppt Luther, indem er in seiner Bibelübersetzung die verschiedenen Dämonennamen einheitlich mit <Teufel> übersetzt.¹²⁸ Auch wird bei ihm der Teufel wieder seriöser, er wird «wieder ernster, geistiger, gefährlicher, mächtiger, bedrängender und erfolgreicher»¹²⁹. Auch sitzt der Teufel für den Protestantismus – und in seinem Gefolge für die Aufklärung – nicht im Fleisch, sondern in der Seele.¹³⁰

Luther hat einen theozentrischen Glauben, in dem laut Holz das Reich Gottes dem Reich Satans gegenübersteht, trotzdem schliesst er einen klaren Dualismus aus. Beim Reformator gibt es die absolute Monarchie Gottes und innerhalb derer eine Hierarchie, die sich darin äussert, dass der Teufel zum Lehnsmann wird, dem es erlaubt ist, mit den Menschen zu machen, was er will. Luthers Ansicht, dass der Teufel von allen Seiten auf das Leben des Menschen einwirke, sein Glaube an die Verführungskunst und die Gewalt des Satans, die er immer wieder aus eigener Erfahrung belegt, wurden massgebend für die neue Kirche. Luther sieht den Menschen als Pferd, das immer einen Reiter hat, entweder Gott oder den Teufel. Der Teufel aber ist durch Christus besiegt, er hat für den gerechtfertigten Sünder keine Macht mehr.¹³¹ Bei Luther ist Satan – und diese Aussagen Luthers erscheinen, der Zeit angepasst, von der *Historia von D. Johann Fausten*¹³² bis ins 21. Jh. immer wieder neu –:

- kein eigenständiges, von Gott unabhängiges Gegenprinzip zur Schöpfung (im Sinne des Manichäismus)
- lediglich Lehnsmann in der Welt, nicht jedoch ihr Beherrscher
- Werkzeug Gottes insofern, als er durch sein Wirken die Offenbarung des Heils fördern muss und zur Ökonomie Gottes gehört
- gefährlich dadurch, dass er allgegenwärtig danach trachtet, den Menschen im Moment des Zweifels vom Glauben gänzlich abzubringen
- der Urheber aller Revolutionen, die ein Übel durch ein anderes ersetzen

¹²⁷Grübel, S. 24 u. 222f.

¹²⁸Grübel, S. 174. In den geistlichen Spielen Deutschlands gibt es noch sehr vielfältige Namen, der oberste Teufel heisst nahezu immer Lucifer, die übrigen haben entweder biblische Namen (siehe oben) sowie Namen, die auf das Aussehen oder die Tätigkeit des jeweiligen Teufels anspielen (Helhund, Krumnase, Lasterbalg, Raffenzahn, Untreu, Snikensnabel) oder Deck- und Tabunamen wie Federwisch, Nichtumbsunst oder Spiegelglanz. (Grübel, S. 146.)

¹²⁹Mahal: *Mephistos Metamorphosen*, S. 137.

¹³⁰Vierzig, S. 32.

¹³¹Holz, S. 10; Vierzig, S. 32, sowie Schade, S. 673. Schade verweist auf Brückner, Wolfgang/Alzheimer, Rainer: «Das Wirken des Teufels. Theologie und Sage im 16. Jahrhundert». In: Brückner, Wolfgang (Hg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin: Erich Schmidt, 1974. S. 393–519.

¹³²Dort gibt es – obwohl protestantisch beeinflusst – immer noch verschiedene Dämonen: Im 23. Kapitel etwa werden dem Doktor Faustus die vornehmsten höllischen Geister und ihr Oberhaupt namentlich vorgestellt. «Bezeichnenderweise handelt es sich um sieben Teufel, als deren Oberhaupt Belial auftritt, und die in ihrer menschlich-tierischen Mischgestalt einer Höllendarstellung des 15. Jahrhunderts entstiegen sein könnten» (Grübel, S. 175).

- gerichtet durch eigene Schuld, da er in hybrider Selbsteinschätzung den Mensch gewordenen Gott verkannte und ihm deshalb unterlag.¹³³

6.2.4.4.6 Exempel in Hondorffs *Promptuarium exemplorum*

Unter den vielfältigen Exempeln und Historien des *Promptuarium exemplorum*, die sich mit Glauben und Unglauben des Menschen beschäftigen, stehen als warnende Beispiele zahlreiche Berichte über Menschen, die abergläubischen Vorstellungen und Praktiken verfallen sind. Es dominieren darunter solche Exempel, die Macht und Unwesen des Teufels zum Thema haben.¹³⁴

So ist auch für Hondorff der Teufel ein «mächtiger tausentkünstler», der – hält der Mensch sich nicht an die Gebote Gottes – leichtes Spiel hat, jenen zu allen Schandtaten zu verführen. Er erscheint dem Menschen zu diesem Zweck in verschiedenster Weise, in seiner wahren Teufelsgestalt, in der eines Tieres – als Rabe, Hase, Fuchs, Hund, Gans, Wiesel u. a. – oder in Menschengestalt, als langer schwarzer Mann, als Mann mit blauem Hut, als Reiter, als Pfarrer; in der Sage von der Wiedergängerin hat er sich sogar in eine Frau verwandelt.¹³⁵

Der Teufel holt alle, die gegen Gottes Gebote verstossen, vor allem diejenigen, die falsch schwören, lästern und fluchen, und bereitet ihnen ein schreckliches Ende. Auch alle die sind verloren, die ein gottloses Leben führen, d. h. geizig sind, Wucher treiben, saufen, spielen und unzünftig leben, wie das Exempel von der Pfaffenköchin zeigt, das sich schon in ähnlicher Form u. a. bei Caesarius von Heisterbach findet und das zum Motivumkreis der «Wilden Jagd» gehört.¹³⁶

Der Teufel begnügt sich nicht mit den gottlosen Menschen, er treibt überall sein Unwesen:

Denn Gott gibt dem Teuffel und den Zäuberern auff zweyerley weise gewalt über die Menschen: Erstlich über die Gottlosen, wenn er sie straffen wil von wegen jrer Sünden. Zum andern über die Frommen, wenn er sie versuchen unnd probieren wil, ob sie bestendig im Glauben bleiben wollen.¹³⁷

So wechselt er gerne Kinder aus und legt an ihrer Statt «Wechselbelg und Kylkröpffe» in die Wiege, auch Missgeburten sind sein Werk. Eheleuten, Eltern und Kindern ist der Teufel besonders feind. In seiner Bosheit stiftet er viel Unglück unter ihnen an: Eheleute entzweien sich und bringen sich um, Eltern kümmern sich nicht um ihre Kinder, setzen sie aus, töten sie, schlachten und essen sie sogar in Teuerungs- und Kriegszeiten, Kinder werden von der Tanzkrankheit besessen u. a. m. Mit diesen Exempeln will Hondorff den Gläubigen die Existenz des Bösen beweisen und sie zur Festigkeit im Glauben erziehen.¹³⁸

¹³³Holz, S. 12f.

¹³⁴Schade, S. 673.

¹³⁵Schade, S. 673.

¹³⁶Schade, S. 674.

¹³⁷Hondorff (F. 1595, fol. 72v sq. zum 2. Gebot, zitiert nach Schade, S. 674.

¹³⁸Schade, S. 674. Vgl. Hondorff (F. 1595), fol. 240r., zitiert nach Schade (S. 674f.): «So feyret der Teuffel nicht, denn er schleicht umbher wie ein grimmiger Löw und suchet welchen er verschlinge. Darumb muss man jm im Glauben fest widerstehen und rechte Wehr und Waffen wider jhn gebrauchen, davon S. Paulus zun Ephesern am sechsten schreibt. Denn wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kempffen etc. sondern mit den bösen Geistern, so unter dem Himmel seyn.»

Zur Wirkung des *Promptuarium exemplorum* auf das Publikum vgl. 6.5.2 Das Böse und das Publikum, S. 261.

6.2.4.5 Neuzeit

In der Renaissance bekommt der Teufel eine Persönlichkeit, zusammen mit einem übermenschlichen Bewusstsein. Damit liegt die Zeit mittelalterlicher Vorstellungen vom zähnefletschenden Ungeheuer, das schliesslich doch jedem klugen Bäderlein unterlegen ist, – was Holz als seine «Flegeljahre» bezeichnet – hinter ihm.¹³⁹ Im 16. und 17. Jh. erhält er menschliche Züge, sein Tun bleibt zwar nach wie vor verwerflich, aber es weckt auch Verständnis und Mitleid. Die Ursache für böses Handeln wird in die Seele jedes Einzelnen verlegt und die Realität des Bösen in der Welt auf menschliches Handeln zurückgeführt.¹⁴⁰ Im 18. Jh. nimmt die Aufklärung dem Teufel jegliche Macht, in die Natur einzugreifen, schliesslich herrscht nur die Vernunft über das Ganze. Der Teufel wird auf die Repräsentanz des moralisch Bösen beschränkt, verliert sogar die Bedeutung des Anregers und wird zum Begriff des Bösen, kein aussermenschliches und selbständiges Wesen ausserhalb des Menschen, sondern in dessen Innerem. Der Glaube an den Teufel als reales Wesen gilt jetzt als Aberglaube und die Furcht vor ihm als lächerlich. «Der Teufel, seiner persönlichen Existenz entledigt, ist zum begrifflichen, ethischen Moment des menschlichen Bewusstseins herabgedrückt.»¹⁴¹ Zu Beginn der Neuzeit wird das Böse nicht mehr relativiert, sondern funktionalisiert: Das Böse wird als notwendig im Blick auf die Güte des Ganzen erkannt.¹⁴²

Noch später kommt der Teufel ganz aus dem religiösen Umfeld heraus, «gut» und «böse» werden zu relativen Begriffen, und die moralische Komponente der Teufelsgestalt verschwindet völlig. Daneben gewinnt unabhängig davon immer mehr der Typus schalkhafter Teufel in der Art von Goethes Mephistopheles an Bedeutung.¹⁴³ Ein «Schalk»¹⁴⁴ wird dieser vom Herrn selbst genannt¹⁴⁵, und als einer, der nichts ernst nehmen, dafür aber Ironie und Spott seine wichtigsten Wesensmerkmale sein eigen nennen kann, tritt er auch auf – mehr denn als eigentlicher Satan. Wirklich ist er eigentlich kein Täter; anstatt selbst Böses zu tun, schafft er eher Gelegenheiten für die Menschen, ihre Vernunft falsch zu gebrauchen. Michelsen vergleicht ihn darum mit einem «Experimentator in den Naturwissenschaften», der Versuchsanordnungen vorbereitet und das Böse geschehen lässt. Auf diese Art will er aufdecken, wo sich die Schöpfung geirrt hat; und wenn sein Experiment gelungen ist, hat er seine «Freude dran».¹⁴⁶

Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jh. stimmen vor allem Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud überein, dass Gott und der Teufel eine Illusion seien¹⁴⁷. Gleichzeitig setzen jedoch Gegenströmungen ein: Freuds Tiefenpsychologie beginnt (oft gegen ihre eigene Intention) auf ein grösseres Verständnis des Bösen hinzuweisen. Für Freud ist der Teufel nichts anderes als die Personifikation des verdrängten unbewussten Trieblebens und Symbol für den durch unbewusste Repression geschaffenen *Gegen-Willen* – und weil der Teufel traditionell viele Gestalten und Formen annimmt, kann Freud ihn mit ebenso einer grossen Zahl geistiger Krankheiten identifizieren. Der Teufel ist für Freud in verschiedenen Stationen zunächst ein Ersatz für den verführerischen Vater, vor allem beim sexuellen Kindesmissbrauch durch den Vater etc.; dann ein allgemeineres Symbol für einen Elternteil, der aus irgendeinem Grund ge-

¹³⁹Holz, S. II.

¹⁴⁰Grübel, S. 223f.

¹⁴¹Roskoff 2, S. 560.

¹⁴²Geyer, S. 96.

¹⁴³Grübel, S. 225.

¹⁴⁴Der Schalk ist laut Adelung «eine Person, welche die Fertigkeit besitzt, andern bey einem unschuldig scheinenden Verhalten zu schaden». (Michelsen [«Mephistos (eigentliches Element)», S. 245] zitiert Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Theil III.* Wien, 1811, Sp. 1339.)

¹⁴⁵Goethe: *Faust*, V. 339, S. 12.

¹⁴⁶Michelsen, S. 245 u. 251. (Zitat aus Goethe: *Faust*, V. 3543, S. 103.)

¹⁴⁷Vgl. 6.3.1.2 Projektion, S. 224.

hasst wird, oder für den unterdrückten Wunsch des Kindes nach dem Tod des verhassten Elternteils; und schliesslich ein Symbol für unterdrückte Todesangst oder für den Tod selbst.¹⁴⁸

Die Psychoanalyse vergleicht die religiöse Erfahrung mit neurotischem Erleben, verwirft die Religion als Illusion und sieht die Wurzeln des moralischen Verhaltens im Unbewussten und nicht in einer bewussten Willensentscheidung. So vermeiden die meisten modernen Psychologen – wie erwähnt – den Ausdruck «das Böse» und verwenden lieber «Aggression». Für sie sind Gott und der Teufel lediglich Projektionen der Psyche, Ausdrücke von Elementen des Unbewussten. Freud betrachtet die Religion als rein psychologisches Phänomen, dessen Ursprung und Wesen nicht nur erläutert, sondern auch begründet werden könne.¹⁴⁹ Gott scheint Freud wie ein erhöhter Vater oder ein Ersatz oder Nachbild des Vaters, wie man ihn in der Kindheit sah und erlebte. Ursprünglich seien Gott und Teufel eine einzige Gestalt gewesen, die erst später in zwei mit kontrastierenden Eigenschaften zerlegt wurde¹⁵⁰, wie das oft mit Vorstellungen mit gegensinnigem – ambivalentem – Inhalt geschehe. Die Widersprüche in der ursprünglichen Natur Gottes seien eine Spiegelung der Ambivalenz, die Gleichzeitigkeit von Liebe und Hass, welche das Verhältnis des Einzelnen zu seinem persönlichen Vater beherrsche – der Vater also das individuelle Urbild sowohl des gütigen Gottvaters wie des bösen Teufels.¹⁵¹

Die liberale protestantische Theologie dagegen will sich immer weniger mit dem Problem befassen: Sie will den Teufel leugnen oder zumindest ignorieren, die Vorstellung allenfalls als Metapher für das menschliche Böse aufrechterhalten. Allmählich wird die Meinung, Satan existiere nur durch die menschliche Sünde, zu einem liberalen Dogma. Die Satanslehre wird als traditionell und nicht biblisch abgelehnt – Jesus habe lediglich in Metaphern gesprochen, wenn er sich auf den Teufel oder Dämonen bezog.¹⁵² Für die katholische Kirche andererseits bleibt der Teufelsglaube fester Bestandteil der Lehre, so bezeichnet Paul VI. 1972 die «Abwehr jenes Bösen, das wir den Teufel nennen» als die dringendste Aufgabe der Kirche.¹⁵³

Die Tendenz der modernen Gesellschaft, den Teufel abzuschaffen, zeigt laut Jung die mangelnde Bereitschaft, sich der Wirklichkeit des Bösen zu stellen. Die Kirche werde so am Ende zu einer Gesellschaft für «positives Denken», die nicht imstande sei, mit der intensiven menschlichen Grausamkeit oder der schreckenerregenden Hand Gottes bei Naturkatastrophen fertig zu werden. Jung bemerkt auch, dass die traditionelle Theorie des Bösen als Privation uns davon abgelenkt habe, das wirklich Dunkle in der menschlichen Persönlichkeit zu erkennen und uns damit zu beschäftigen.¹⁵⁴

Jung assoziiert den Teufel mit bestimmten Archetypen, insbesondere mit dem Schatten. Unter «Teufel» versteht Jung ein mythisches, psychologisches Symbol, keine metaphysische

¹⁴⁸Russell: *Biographie des Teufels*, S. 236–238. Russell (S. 238) verweist auf Freud: «Charakter und Analerotik». In: *Gesammelte Werke*. Bd. VII. London, 1941, S. 107–208, worin Freud, dem die häufige Assoziation des Teufels mit analen Bildern auffiel (z. B. bei Luther), im Teufel insbesondere ein Symbol für unterdrückte Analerotik sah.

¹⁴⁹Russell, S. 237. Jacobi (*Die Psychologie von C. G. Jung*, S. 96) zitiert dazu Jung, der ausführt, z. B. die primitiven Völker hätten Götter und Dämonen «nicht als eine psychologische Funktion verstanden, sondern es waren ohne weitere Reflexion angenommene Realitäten. Ihr Projektionscharakter war nie erkannt. Erst in der Aufklärungsepoche fand man, dass die Götter doch nicht existierten, sondern nur Projektionen waren.» (*Psychologie des Unbewussten*, S. 168; Pöck. S. 106 [= *Gesammelte Werke*; VII, S. 102].)

¹⁵⁰Vgl. 6.2.4.1 Altes Testament, S. 205.

¹⁵¹von Matt: *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*, S. 87–89, verweist auf Freud: *Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert*. Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt a. M., 1969–1975. Band VII, S. 300f.

¹⁵²Russell, S. 236f.

¹⁵³Vierzig, S. 32. Vierzig zitiert Paul VI. nach Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?*. München und Zürich: Piper, 1978, S. 244.

¹⁵⁴Russell, S. 240.

Grösse im christlichen Sinne. Im Gegensatz zu Freud, für den der Teufel der Ausdruck von Repressionen des Einzelnen ist, ist er für Jung vielmehr ein Spiegel des selbständigen, zeitlosen und universellen kollektiven Unbewussten. Im Gegensatz zu den Freudianern sieht Jung die Religion als notwendigen und psychologisch gültigen Teil der Psyche und Kultur an. Für Jung sind Gott und der Teufel keine Erfindungen des unterdrückten Unbewussten, sondern allgegenwärtige psychologische Wirklichkeiten.¹⁵⁵

Laut Girard (und Scobel) lauert das Urmuster des Bösen im Nachahmungstrieb des Menschen – und in einer Angst vor der Freiheit. Der Teufel hat, wie Girard analysiert, tatsächlich keine Substanz, kein eigenes Sein, kein Fundament oder Kapital, aus dem er schöpfen könnte. Stattdessen ist er ein teuflischer Mechanismus mimetischer Gewalt, der den Menschen dazu auffordert, den Teufel zu imitieren, ihn zum Modell seines Begehrens zu machen – so werde er zum Rivalen aller, die das begehren, und auch zum Rivalen des Teufels selbst – und sich so selbst auslöschen.¹⁵⁶ Für Girard liegt im mimetischen Trieb der eigentliche Schlüssel zum Grundverständnis von Gewalt, nicht etwa in einem eigenen Todes- oder Aggressionstrieb. Zum Gründungsmord als Grundmechanismus der Gewalt gehört jedoch, diese grundlegende Tatsache und den dahinterstehenden mimetischen Wunsch zu verdrängen, weil sonst die Gemeinschaft auf Dauer gefährdet wäre, ohne die Möglichkeit, wieder Frieden herzustellen. Dies geschieht im rituellen Kollektivmord – dem Töten eines Opfers, eines Sündenbocks, der zunächst als schuldig und damit als Verursacher der Gewalt und alles Bösen erscheint. Indem der Sündenbock kollektiv getötet wird, schlägt seine Bedeutung ins Gegenteil um: Aus dem Bösen wird das Heilige, aus dem Gewaltverursacher, Ketzer und Sündenbock der Heiland, der wieder Frieden stiftet. Die Gewalt gegenüber dem Sündenbock soll die latent in jeder Gesellschaft vorhandene Gewalt kanalisieren und beseitigen.¹⁵⁷ Der Teufel ist also der Verleumder und damit Vernichter von Differenz. Eigentlich hat der Teufel, das Böse, kein eigenes ontologisches Gewicht: Er vermag nichts aus eigener Kraft zu schaffen, sondern ahmt bloss nach und stiftet zur Nachahmung an: Das Böse wird dann in den Sündenbock projiziert – weshalb der Teufel auch der Ankläger ist.¹⁵⁸

Dem Biologen Lyall Watson dagegen, der das Problem des Bösen von der Genetik her betrachtet, erscheint das egoistische Gen, «unser aller Verbündeter», als der uns gut bekannte Teufel: Es ist die Kraft, die uns treibt, von verbotenen Früchten zu kosten. Die Massregel Nummer eins, die uns unsere Gene melden, ist, zu Fernstehenden gemein zu sein.¹⁵⁹

Die Bestimmung dessen, was «das Böse» sei, ist historisch wandelbar: Es werden immer neue, zeitgemässe Lehren vom Bösen entwickelt. Zwar ändern sich die Motive, Gott und der Teufel bleiben aber Archetypen, Urbilder der menschlichen Seele. (Nicht umsonst spricht etwa US-Präsident George W. Bush von Iran, Irak und Nordkorea als der «Achse des Bösen».) Der Glaube an den Teufel hat den Menschen durch die Jahrhunderte begleitet, so wie sich der Mensch entwickelt hat, tat es auch der Teufel. Ohne ihren «Sünden-Bock»¹⁶⁰, wie Holz schreibt, kommt die Menschheit aber nicht aus. Und so ist er auch im 21. Jh. noch präsent, in

¹⁵⁵Russell, S. 239–241.

¹⁵⁶Scobel, S. 41. Scobel verweist auf Girards Werke *Das Heilige und die Gewalt* (1992), *Der Sündenbock* (1988) und *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz* (1999).

¹⁵⁷Scobel, S. 42. Scobel weist darauf hin, dass dieser Opfermechanismus laut Girard präzise in Jesus durchgespielt, aber auch entlarvt wird – Jesus selbst ist paradoxerweise (wie Hiob) unschuldig und weigert sich beharrlich, selbst Gewalt auszuüben und damit in die mimetische Struktur zu verfallen – was wiederum genau, indem er den Teufel abblitzen lässt, den Zorn aller noch schürt.

¹⁵⁸Scobel, S. 42.

¹⁵⁹Watson, S. 359, 366.

¹⁶⁰Holz, S. 5.

der Literatur existiert er zwar nicht mehr mit Hörnern, Schwanz und Bocksfuss, dafür – moderner – als politischer Machtpotentat oder gar als Wirtschaftsfunktionär eines multinationalen Konzerns. Die Zeit mittelalterlicher Höllengeister, spasshafter Rokoko-Teufel oder bieder-satirischer Possenreisser mag abgelaufen sein, ihren Platz nehmen heute jedoch weitaus bedrohlichere Phänomene ein; die Realität in der Geschichte hat die Bösartigkeit der Teufel längst überholt.¹⁶¹

Wir brauchen etwas, womit wir unser Entsetzen über all die Gewalt und Niedertracht bekämpfen können, die wir im Zeitalter der medialen Überinformation scheinbar ungefiltert mitbekommen. Mancherorts scheint dadurch eine morbide Faszination für den Teufel geweckt worden zu sein, was zu einer Ausbreitung von Teufelskulten führt.¹⁶² Die Projektion <Teufel> als Verursacher des Bösen¹⁶³ bewahrt immer noch vor der unangenehmen Erkenntnis der Selbstverantwortlichkeit, gleichzeitig verhindert sie auch die ernsthafte Arbeit des Menschen an sich selbst. Der Teufel ist nötig, weil der Mensch sich nicht als Mensch annehmen kann.¹⁶⁴ Das Dämonische, die unheimliche Kraft von Hass und Zerstörung ist Realität geblieben – das Grundfaktum menschlicher Existenz scheint die Pervertierung gesellschaftlicher Ordnung in Gewalt und Chaos, so unerklärlich wie das Morden im ehemaligen Jugoslawien, in Ruanda oder in den Konzentrationslagern des Nationalsozialismus. Jede schematische Erklärung des Bösen – aus dem Verstand, aus der Leidenschaft, aus der Schwäche des Willens – scheint das Böse eher zu verharmlosen und zu banalisieren. Immer, wenn man den Prozess zu verstehen sucht, wenn man glaubt, den Teufel gefunden zu haben, zerfällt die Erklärung zu nichts.¹⁶⁵

¹⁶¹ Holz, S. 5, 7, 9 u. 258, sowie Handschuch: Nachwort zu Roskoff: *Geschichte des Teufels 2*, S. 614f.

¹⁶² Watson, S. 380.

¹⁶³ Vgl. 6.3.1.2 Projektion, S. 224.

¹⁶⁴ Vierzig, S. 32f.

¹⁶⁵ Wolf, S. 27f., sowie Scobel, S. 41.

6.3 Psychologisches

6.3.1 Tiefenpsychologie

6.3.1.1 Das Böse nach Freud

Freud betont, dass menschliches Verhalten durch Kräfte jenseits unserer Kontrolle bestimmt ist.¹ Und er hebt die Relation von Bösem und Psyche auf ein ganz neues Niveau: Er erklärt jenseits der Psychopathologie, wie es, ganz allgemein, in der menschlichen Psyche zur Verinnerlichung der Normen von Gut und Böse kommt und warum bei Normverletzung Angst und Schuldgefühle wach werden. Böses zu tun heisst gemäss dieser moralisch nicht wertenden, rein innerpsychisch analysierenden Theorie: entgegen einer erlernten Gewissensforderung oder äusseren Strafandrohung einer Triebregung nachzugeben; es nicht zu tun, bedeutet Triebverzicht.²

Zunächst ist das Böse nach Freud als etwas durch die Eltern oder später durch die Gesellschaft Verbotenes gekennzeichnet: Bei Entdeckung wird es durch Liebesverlust, z. B. Strafe, geahndet. Deshalb existiert eine «soziale» Angst davor, Böses zu tun und von einer Autorität dabei ertappt zu werden. Auf einer zweiten Stufe erfolgt die Verinnerlichung dieser Angst als Schuldgefühl. Das Über-Ich oder Gewissen vertritt als innere Autorität die nach und nach internalisierten, erlernten Normen der äusseren Autoritäten wie Eltern oder Gesellschaft. Auf Normverstösse der Person reagiert deren Über-Ich nun nicht mehr nur mit äusserlicher sozialer Angst, sondern mit Schuldgefühlen und verinnerlichten Angstempfindungen, selbst wenn keine Entdeckung droht. Damit wird das Böse – wie die Psyche, in der es lokalisiert wird – jenseits aller Moral Objekt von Therapie.³ Wie wir gesehen haben, geschieht genau das in der Literatur nicht.

Auch der normale Mensch hat Tötungsphantasien, meistens träumt er jedoch nur davon und lässt seine Triebregungen im Gegensatz zum Verbrecher nicht zu. Das Böse zeigt sich, wenn die Verdrängungen abgeworfen werden – das ist sowohl im Traum als auch in der Masse der Fall. Der Schlaf lockert für den Einzelnen die Zensur, die die bösen Wünsche im Unbewussten hält, genau so wie es der Krieg für die Masse tut. Im Traum und im Krieg ist die Untat erlaubt – beide zapfen das Reservoir des Bösen an: das verdrängte Unbewusste. Was wir das Böse nennen, ist also das Infantile, das in der Entwicklung des Menschen abgespalten wurde und nun als Verdrängtes den Kern des Unbewussten bildet. Die Psychoanalyse unternimmt eine kaltblütige Expedition in diese «Hölle» der «bösen, verworfenen Wünsche».⁴

Freuds psychoanalytischer Theorie der Neurosen zufolge wird bekanntlich die Persönlichkeit jedes Individuums durch angeborene Triebe und durch Erziehung, Erlebnisse und äussere Um-

¹ Atkinson et al.: *Hilgards Einführung in die Psychologie*, S. 453.

² Schulte: «Böses und Psyche», S. 314. Schulte verweist auf Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, Abschnitt VII, S. 250–259.

³ Schulte, S. 314f.

⁴ Bolz: «Das Böse jenseits von Gut und Böse» (S. 270) zitiert Freud: *Studienausgabe. Bd. I.* Frankfurt a. M., 1969, S. 154 u. 221. Weiter schreibt Bolz (S. 271): «Das Böse ist das Geheimnis unserer Energie – und damit auch unseres Besten. «Eine Güte, die sozusagen nicht den Teufel im Leibe hat», wurde ja schon von Feuerbach als «simpelhaft, schläfrige, breiartige, lederne Güte» abgefertigt [Feuerbach, Ludwig: *Werke. Bd. II.* Frankfurt a. M., 1975, S. 12]. Der antibürgerliche Affekt, der in dem *bonmot* gipfelt, böse Gesellschaft sei besser als schlechte, nährt sich daraus, dass die Bürger den Traum verraten und sich den Rausch nicht gönnen; so bleiben sie vom Energiereservoir des Bösen abgesperrt.»

stände, aber auch Traumata und Krankheit, hauptsächlich während der ersten fünf Lebensjahre bestimmt. Nur eine umfassende Psychoanalyse kann einige der negativen Folgen der frühen Erfahrungen dechiffrieren und therapieren – und Letzteres auch nur in begrenztem Umfang.⁵

Freud beschreibt einen immerwährenden Kampf zwischen zwei gegnerischen Instanzen der Persönlichkeit: den Impulsen des Es und den Anforderungen des Über-Ichs, zwischen denen das Ich vermittelt.⁶

Die psychoanalytische Theorie zeigt, dass die Menschen ohne die bändigenden Kräfte der Gesellschaft und ihres internalisierten Stellvertreters, des Über-Ichs, sich selbst zerstören würden. Freud sieht diese Ereignisse als natürliche Konsequenzen des menschlichen Aggressionstriebes, wenn dieser nicht in Schach gehalten wird.⁷ Je weiter entwickelt die Kultur, desto mehr müssen Triebe unterdrückt werden, desto mehr muss der Mensch sich anpassen – was wiederum zu Störungen führt. Dieser Triebverzicht kann jedoch z. B. durch Kultur oder Religion wettgemacht werden.⁸

Man kann nicht von Freuds Modell schlechthin sprechen, Freuds Modellbildung ist stets im Fluss. Ursprünglich ist die Aggressivität für Freud kein eigener Trieb, sondern wechselnder Bestandteil der Lebenstriebe. Lediglich die Kombination von Selbsterhaltungstrieb und Sexualtrieb (Libido) sieht er als den Motor menschlicher Geschichte an. Der frühe Freud (*Der Wahn und die Träume*, 1907) nimmt an, dass Aggression nicht «von selbst», sondern als Reaktion zur Überwindung von Hindernissen, Frustrationen auf dem Weg zum Lustgewinn auftritt. Im Falle des Sadismus rücke dieser «Bemächtigungstrieb» an die Hauptstelle, beim Masochismus sei diese Komponente durch Fehlentwicklungen auf die Person selbst gerichtet.⁹

1915, in *Triebe und Triebchicksale*, deutet sich bereits die Abspaltung eines nichtsexuellen Aggressionstriebes an: Freud beschreibt den menschlichen Hass, den er im Ich lokalisiert. Das Ich hasse, verabscheue und verfolge alle Objekte mit Zerstörungsabsichten, die ihm zur Quelle von Unlustempfinden werden.¹⁰

Vermutlich unter dem Eindruck der Grausamkeiten des Ersten Weltkrieges revidiert Freud seine Triebtheorie nochmals: In *Jenseits des Lustprinzips* (1920) und *Das Ich und das Es* (1923) beschreibt er das Es nunmehr als Sitz zweier Triebe, des Eros, der auf Lebenserhaltung und Fortpflanzung ausgerichtet ist, und des Todestriebes (Thanatos), den er als einen Trieb

⁵ Schulte, S. 313, sowie Atkinson et al., S. 453.

⁶ Vgl. Sokrates'/Platons Gleichnis vom Wagenlenker (Fussn. 11 in 6.1.2 Die antike Philosophie, S. 186): Der Mensch meint, er steuere, aber eigentlich ist es das Es oder das Über-Ich.

Das Es ist der primitive, unbewusste Teil der Persönlichkeit, der irrational arbeitet und impulsiv reagiert, um Lust zu befriedigen, ohne zu berücksichtigen, ob das Gewünschte realistisch möglich, sozial wünschenswert oder moralisch akzeptabel ist. Das Es wird vom Lustprinzip beherrscht, dem unregulierten Drang nach Befriedigung – insbesondere sexueller, körperlicher und emotionaler Lüste, die hier und jetzt erfahren werden wollen, ohne Rücksicht auf die Konsequenzen. Das Es will tun, was sich gut anfühlt, während das Über-Ich darauf besteht, das zu tun, was richtig ist. Das Über-Ich ist der Aspekt der Persönlichkeit, der die Internalisierung der gesellschaftlichen Werte, Standards und Moralvorstellungen repräsentiert, also etwa das «Gewissen», die innere Stimme des Sollens und des Nicht-Sollens. Insofern steht das Über-Ich oft im Konflikt mit dem Es, in dem das «Ich» vermittelt. Das Ich wird vom Realitätsprinzip beherrscht, das vernünftige Entscheidungen über lustorientierte Begierden stellt, und schlichtet den Konflikt zwischen den Impulsen des Es und den Anforderungen des Über-Ichs. (Zimbardo/Gerrig: *Psychologie*, S. 617.) Zimbardo/Gerrig weisen darauf hin, dass in Freuds Theorie Persönlichkeitsunterschiede aus den unterschiedlichen Arten und Weisen entstehen, in denen Menschen mit ihren Grundtrieben umgehen, und dass Freud diese drei Aspekte (Ich, Es, Über-Ich) nur für unterschiedliche mentale Prozesse hält, er lokalisiert sie beispielsweise nicht in bestimmten Gehirnregionen.

⁷ Atkinson et al., S. 453.

⁸ Vgl. Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, S. 155–189.

⁹ Vierzig: *Das Böse*, S. 41, sowie Lück: *Geschichte der Psychologie*, S. 97. Lück weist weiter darauf hin, dass erst mehr als dreißig Jahre später Freuds These, Aggression sei das Resultat von Frustrationen, von einer Forschergruppe an der Yale University (Dollard u. a., 1939) aufgegriffen und zur Frustrations-Aggressionstheorie erweitert wird.

¹⁰ Lück, S. 97.

zum Hassen, Vernichten und Zerstören ansieht. Eros und Thanatos sind nach Freud in jedem Menschen als Energie vorhandene Grundmächte, die seinen Lebenslauf bestimmen: Je nach gerade vorhandener Energiemenge sind Personen bereit, gegen Objekte ihrer Umgebung aggressiv zu handeln – was Aggression naturgegeben und unvermeidbar macht. Der Mensch ist aber mehr noch ein Kampfplatz zwischen Über-Ich und Es, d. h. zwischen Kultur und Bedürfnissen.¹¹

6.3.1.2 Projektion

Wir brauchen Feinde. Ohne sie hätten wir niemanden ausser uns selbst, dem wir die Schuld geben können. In ihnen haben wir einen praktischen Behälter, in den wir alles hineintun können, was wir an uns selbst nicht ausstehen können.¹²

Der Begriff der «Projektion» wird von Freud als Grundbegriff der Psychopathologie der Neurose ausgebildet und später auch auf religiöse Vorstellungen angewandt. Bei Freud ist dieser Begriff vor allem negativ besetzt, bei Jung kann er auch positiv sein. Das Ich-Bewusstsein identifiziert sich mit den absolut gesetzten ethischen Werten und verneint die ihnen widersprechenden Werte. Projektion ist ein Mechanismus der Ich-Abwehr-Funktion, die uns vor Angst oder vor Bedrohungen unseres Selbstverständnisses schützt, eigene nicht akzeptierte, negative Persönlichkeitsanteile ausgliedert, erkennt, verdrängt und anderen zur Last legt. Was im Innern als zu schmerzhaft erlebt wird, wird nach aussen geworfen, auf fremde Personen oder Personengruppen – meist religiöse, ethnische oder soziale Minderheiten – projiziert und so das «Eigene drinnen» als «Fremdes draussen» bekämpft, bestraft und ausgerottet.¹³

Gegenüber jenen Menschen, denen diese unerwünschten Impulse – meist in übertriebenem Masse – zugeschrieben werden, entwickelt das Individuum feindselige Einstellungen. Weil der Mensch wegen des Triebverzichts, den ihm das Über-Ich befiehlt, nicht grausam sein darf, muss die Ursache seiner latenten grausamen Gefühle eine Person sein, die er nicht mag. Sobald diese Person als grausam bezeichnet wird, kann er seine feindselige Haltung ihr gegenüber rechtfertigen – und je grösser seine eigene unterdrückte Grausamkeit ist, desto grausamer stellt er sich die betreffende Person vor.¹⁴

Von Franz weist auf ein Element hin, das der Projektion Vorschub leisten kann: die Einsamkeit. Sowohl physische als auch geistig-seelische Einsamkeit zieht die Besessenheit durch Böses an sich. Und zwar gilt dies reziprok: Einerseits laden allein und fern der Gesellschaft lebende Menschen alles projizierend auf, was sie im Unbewussten haben – z. B. sehen sie ihre einsame Hütte von Verbrechern und Meuchelmördern umgeben. Projektionen werden in der Einsamkeit nicht von der Realität überprüft, es ist kein Gegenüber da, der einen auf das miss-

¹¹ Lück, S. 97f., sowie Vierzig, S. 41. Vierzig weist auf Freuds berühmten Briefwechsel mit Albert Einstein (1932) hin, in dem es um die Frage der Verhinderung von Krieg ging. Darin betonte er die instinktmässigen Grundlagen des menschlichen Zerstörungsdrangs und hielt Versuche, ihn abzubauen, für fruchtlos. (Vgl. Freud: *Warum Krieg?*. Studienausgabe, Bd. IX. 1982, S. 275ff.). Ausserdem bezeichnet Vierzig die Freud'sche Todestrieb-Theorie als umstritten, seien doch Freuds Schüler, z. B. Lorenz, ihm in diesem Punkt mehrheitlich nicht gefolgt.

¹² Watson: *Die Nachtseite des Lebens*, S. 336.

Vgl. hierzu auch, wie Andri in Frischs *Andorra* über das Böse spricht: «Das ist kein Aberglaube, o nein, das gibt's, Menschen, die verflucht sind, und man kann machen mit ihnen, was man will, ihr Blick genügt, plötzlich bist du so, wie sie sagen. Das ist das Böse. Alle haben es in sich, keiner will es haben, und wo soll das hin? In die Luft? Es ist in der Luft, aber da bleibt's nicht lang, es muss in den Menschen hinein, damit sie's eines Tages packen und töten können ...» (Frisch, Max: *Andorra*. Stück in zwölf Bildern. 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976, S. 28. [= suhrkamp taschenbuch; 277]. [Orig.: 1961].)

¹³ Atkinson et al., S. 616; Vierzig, S. 20; Steffen, S. 112, sowie Benesch: *dtv-Atlas Psychologie*, S. 267.

¹⁴ Atkinson et al., S. 616; Russell: *Biographie des Teufels*, S. 239, sowie Steffen: *Drachenkampf*, S. 112f.

geleitete kognitive Empfinden aufmerksam machen kann. Andererseits ziehen diese Einsiedler auch Projektionen auf sich: Wenn jemand nämlich über lange Zeit das Band der Verbundenheit und des Gefühls löst, beginnen die anderen ihren Schatten¹⁵ zu projizieren – nur der tatsächliche warme menschliche Kontakt würde solche Projektion zerstreuen. Darum werden einsame Menschen – «Fremde» – oft als seltsam erachtet, und wenn etwas Unangenehmes passiert, sind die anderen geneigt, anzunehmen, jene seien die Ursache.¹⁶

Der Einsame ist laut Freud eine narzisstische Kränkung für die Gruppe, die sich fragt, weshalb jener sie nicht nötig habe. Wolf schreibt, dass wer böse ist, sich zu weit von der Herde entfernt hat – zumindest aus Sicht der Mehrheit. Er wird nicht mehr zu ihr zurückfinden und ist innerlich davon überzeugt, nicht mehr auf sie angewiesen zu sein. Die uneingestandene Sehnsucht nach der Herde macht den Bösen noch böser. Wo der Bestrafung des Bösen keine soziale Reintegration folgt, wird er verhärtet und ist zur Rückfälligkeit verdammt. Er wird Zielscheibe eines kollektiven Sündenbockmechanismus, der es mit der Abklärung von Schuld und Unschuld nicht mehr so ernst nimmt.¹⁷

Das «Feindbild» ist in Freuds Theorie die Projektion der eigenen verdrängten Schattenseite: Partei- und Klassenkämpfe, Kriege und Religionskriege können sichtbarer Ausdruck ihres Durchbrechens sein. Sie geben dem Einzelnen und dem Volk die Möglichkeit, die aufgestauten aggressiven Kräfte auf legale Weise und mit gutem Gewissen abzureagieren, ja dafür vielleicht noch ausgezeichnet zu werden. Je rigoroser die Verdrängung des Negativen, desto rigoroser das Vorgehen gegen die «Feinde».¹⁸

Auf Minderheitengruppen sowohl persönliche als auch gesellschaftliche Probleme zu projizieren und sie damit zum Sündenbock zu machen, ist ein kulturübergreifendes Phänomen: Es gibt kaum Gesellschaften, die nicht schlecht integrierte oder von anderen sich unterscheidende Gruppierungen in irgendeiner Form diskriminieren oder verfolgen würden. Im Mittelalter mussten etwa die Hexen für alle Leiden sowohl des äusseren Lebens (wie Pest, Hungersnot, Sterben) als auch des inneren (Ketzerie, unterdrückte Sexualität, Angst der Männer vor Frauen) als Urheber herhalten; seit dem Hochmittelalter wurden die Juden als Brunnenvergifter vertrieben und verfolgt – sie hätten so Seuchen und Tod über die Christenheit bringen wollen – etc.¹⁹

Den Grund für die projektive Leidensabwehr sieht der Psychoanalytiker Horst-Eberhard Richter im «Gotteskomplex», einem narzisstischen Allmachts- und Perfektions-Bedürfnis als kollektiver Charakterprägung, die Schwäche, Kleinheit und Unvollkommenheit nicht erträgt. Diese gottähnliche Grösse kann jedoch nur gewahrt werden, wenn alle dagegen stehenden schmerzlichen Erfahrungen einem Aussen-Feind angelastet werden können.²⁰

Das Problem des Bösen besteht gemäss Steffen darin, dass der Gläubige sich selbst mit dem Guten identifiziert und das Böse in seinen Feinden bekämpft, dass sein Kampf gegen das Böse

¹⁵ Vgl. 6.3.1.4 Schatten, S. 228.

¹⁶ von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 170, 173 u. 175f. Von Franz (S. 231) weist allerdings auch darauf hin, dass die Wirkung der Einsamkeit ebenso eine Vorbedingung für Besessenheit durch das Böse ist wie – bei aussergewöhnlichen Menschen, die mit ihr umgehen können – für den Weg zu ihrem inneren Zentrum.

¹⁷ Wolf: *Das Böse als ethische Kategorie*, S. 87f.

¹⁸ Russell, S. 239, sowie Steffen, S. 112f.

¹⁹ Girard: *Der Sündenbock*, S. 30f.; Atkinson et al., S. 616; Vierzig, S. 54, sowie Schade: «Andreas Hondorffs Promptuarium Exemplorum», S. 668.

²⁰ Vierzig, S. 54. Vierzig führt weiter aus, dass es im Projektionsvorgang daneben aber auch das Moment des Selbsthasses gebe, das z. B. im Feindbild des Juden deutlich werde – wenn der Jude als Geschäftemacher diffamiert wurde, sei darin die heimliche Verachtung des Bürgers am eigenen Geschäftsgeist zum Ausdruck gekommen, worauf Horkheimer und Adorno hingewiesen hätten.

jedoch nicht auf die Eingliederung in die Gottesordnung, sondern auf dessen Vernichtung zielt.²¹

Negative Projektion ist die wichtigste Ursache für die Entmenslichung von Individuen und Gruppen – und für die Tiefenpsychologie ebenfalls die Ursache für die Teufelsvorstellung. Allgemein wird Projektion auch auf religiöse Vorstellungen angewandt. Feuerbach verwendet als Erster den Begriff, um religiöse Vorstellungen ihres fälschlich-objektiven Charakters zu entheben und sie als menschliche Wunschträume, als Projektion von unerfüllten Sehnsüchten blosszustellen. Die Psychoanalyse vergleicht die religiöse Erfahrung mit neurotischem Erleben und verwirft die Religion als Illusion: Gott und der Teufel erscheinen lediglich als Projektionen der Psyche. Im Teufel projiziert die christliche Gesellschaft ihre ganze Feindseligkeit auf ein metaphysisches Wesen.²²

Dass Projektion keine echte Bewältigung darstellt, sondern einen Verdrängungsvorgang, zeigt sich daran, dass die Projektion auf den Projizierenden zurückwirkt, so dass er von seiner eigenen Projektion abhängig wird, als ob sie etwas Objektives wäre.²³

Es gibt kein psychisches Leben ohne einen gewissen Grad von Projektion; auch im normalen Bereich neigt der Mensch dazu, vieles von dem, was er selbst ist, in andere hineinzusehen. Daraus ergibt sich eine unbewusste Tendenz, im anderen sich selbst zu entdecken, statt dem anderen gerecht zu werden. Die Projektion steht – ob im Traum- oder Wachzustand, ob bei Individuen oder Gruppen, ob Personen, Dingen, oder Zuständen gegenüber – ganz ausserhalb des bewussten Willens. So schreibt Jung: «*Projektion* wird [...] nie gemacht, sie *geschieht* [...]»²⁴

²¹ Steffen, S. 112.

²² Vierzig, S. 20, sowie Russell, S. 237 u. 239. Vgl. den Teufel in der Neuzeit unter 6.2.4.5 Neuzeit, S. 218.

Jacobi (*Die Psychologie von C. G. Jung*, S. 96) zitiert dazu Jung, der ausführt, z. B. die primitiven Völker hätten Götter und Dämonen «nicht als eine psychologische Funktion verstanden, sondern es waren ohne weitere Reflexion angenommene Realitäten. Ihr Projektionscharakter war nie erkannt. Erst in der Aufklärungsepoche fand man, dass die Götter doch nicht existierten, sondern nur Projektionen waren.» (*Psychologie des Unbewussten*, S. 168; Pbck. S. 106 [Ges. Werke; VII, S. 102].)

Für Freud ist Religion allgemein – wie auch Kultur – Belohnung für Triebverzicht (vgl. *Die Zukunft einer Illusion*, S. 155–189).

Weiter schreibt Russell (S. 239) über die Freud-Schülerin Melanie Klein, die eine Beziehung zwischen der negativen Projektion und einem Prozess sieht, den sie «splitting» (Spaltung) nennt. Die Spaltung entsteht aus dem Wunsch heraus, das absolut Gute eines geliebten Objekts durch die Leugnung jeder Unvollkommenheit zu erhalten. Jedes Übel oder jede Unvollkommenheit muss von dem geliebten Objekt auf etwas anderes übertragen werden. Dieses Verhalten ist bei kleinen Kindern ganz normal, die Menschen und Objekte in die Kategorien «gut» und «schlecht» einteilen. Ein normal entwickelter Mensch akzeptiert allmählich Ambivalenz und engt die Sphären des absolut Guten und absolut Schlechten immer weiter ein. Klein sieht in der Tendenz, den Kosmos zwischen Gott und dem Teufel aufzuteilen, eine Fixierung der unreifen Neigung zur Aufspaltung statt der Anerkennung von Ambivalenz.

²³ Vierzig, S. 20.

²⁴ Jung: *Psychologie und Alchemie*, § 346, S. 284; Jacobi, S. 95f., sowie Benesch, S. 267.

Weiter führt Jacobi (S. 95f.) aus, Jung definiere die Projektion als «die Hinausverlegung eines subjektiven Vorgangs in ein Objekt» (Jung: *Psychologische Typen*, § 831, S. 500), als Gegensatz dazu sehe er die Introjektion, die in einem «Hereinnehmen des Objektes in das Subjekt» bestehe. Als Introjektion bezeichne Jung z. B. die psychologische Einstellung zur Welt bei den deutschen Romantikern: Sie streben von der hässlichen und für ihr Gefühl unzureichenden realen Aussenwelt weg nach der eigenwilligen und idealen Welt ihrer eigenen Phantasie, durch die sie auch jene äussere Welt einer Verwandlung unterziehen oder ihren subjektiven Gemütsregungen anpassen. Nur die willkürlich idealisierte äussere Welt, wie sie in ihrer Phantasie lebte, gilt für sie als «wirklich». Damit veränderten sie jedoch diese äussere Welt und passten sie an ihre eigenen, subjektiven Vorstellungen an. Jedoch schwebt dort, wo die subjektive Vorstellung derartig überwertet und in den Vordergrund geschoben wird, das bewusste Ich ständig in der Gefahr, von der Oberfülle der inneren Bilder überflutet zu werden und dadurch ihren objektiven Standort einzubüssen.

6.3.1.3 Das Böse nach Jung

Der Pfarrerssohn Jung weiss, dass Gut und Böse Prinzipien sind, die über uns Menschen hinausgehen, deren tiefste Qualität wir in Wirklichkeit nicht kennen – und das sei auch psychologisch gesehen wahr. Als Therapeut kann Jung das Problem des Guten und Bösen im konkreten Fall nicht theologisch oder philosophisch angehen, sondern nur empirisch damit umgehen. Ob etwas als böse und schuldhaft erlebt werde, sei zudem vom subjektiven Urteil abhängig, ebenso wie auch das Mass und die Schwere der Schuld. Die Wirklichkeit von Gut und Böse bestehe in Dingen, Situationen, die einen anfallen, die einem über den Kopf hinauswüchsen, wo man in einer Lage sei, in der es auf Leben und Tod gehe.²⁵

Für Jung ist das Böse genauso wirklich wie das Gute; es ist ein notwendiger Bestandteil des Kosmos, ja von Gott selbst. Jungs Modell für den Kosmos und für die Psyche war Nikolaus von Kues' 'Ineinsfall von Gegensätzen'. Gott befindet sich vollkommen jenseits all unserer Kategorien; wenn wir sagen, Gott sei gut oder Gott sei mächtig, projizieren wir lediglich menschliche Kategorien auf ihn – nur die Totalität Gottes ist absolut. Er ist eine Vereinigung von Gegensätzen: gross und klein, gerecht und barmherzig, alt und jung, transzendent und immanent. Im Gegensatz zu von Kues tut Jung jedoch noch den letzten Schritt: Gott ist sowohl gut als auch böse.²⁶

Jung verweist auf Kant, indem er postuliert, der Einzelne und die Gemeinschaft müssten von einer reinen 'Tat-Ethik' zu einer 'Gesinnungs-Ethik' fortschreiten – jedoch könne letztlich nur Gott die Gesinnung hinter einer Tat ganz durchschauen. Der Mensch wisse, dass Dunkel und Hell die Welt ausmachten – ähnlich Aristoteles fordert Jung, in die Mitte zu kommen, um so diesen Gegensatz beherrschen zu können und sich von den beiden zu befreien.²⁷

Den Teufel seiner Zeit – «eine furchtbare Wirklichkeit», «etwas ganz Furchtbares!» – sieht er z. B. in der Nukleerspaltung, durch die dem Menschen etwas Ungeheures in die Macht gegeben worden sei. Zwar handele es sich dabei nicht um an sich böse Mächte. Aber in den Händen des (bösen) Menschen seien sie eine furchtbare Gefahr. Wenn man das Prinzip des Bösen als wirklich ansehen wolle, könne man ebenso gut 'Teufel' sagen. Vom praktischen Gesichtspunkt aus sei die Doktrin der *privatio boni* moralisch gefährlich, unlogisch, irrational und sogar unsinnig: Sie mache das Böse klein und unrealisiere es, damit werde aber auch das Gute gemindert und zur Illusion.²⁸

Jung weiss aber, dass man als Therapeut dem Bösen entgegenzutreten hat: Vielleicht müsse der Patient sein persönlich Böses einmal richtig wollen und es richtig schlimm erleben, um vom Bösen erlöst zu werden. «Wie soll ein Mensch erfahren, wie nötig er eine Erlösung hat, wenn er selbstsicher meint, er brauche von nichts erlöst zu werden?»²⁹ Der Patient muss sich dann in der Psychoanalyse die Erfahrung sowie die Verarbeitungsweisen bewusstmachen, um schliesslich die Verdrängungen und Projektionen in einen reflexiven Veränderungsprozess zu überführen.³⁰

²⁵ Jung: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*, §§ 589f., 862, 866 u. 871, S. 497–503, sowie Schulte, S. 315.

²⁶ Russell, S. 240. Maguire (*Die dunklen Begleiter der Seele*, S. 53) verweist auf Jung: *Briefe II*, Brief vom 30.4.52: Das Böse existiert nach Jung nur in der Welt des Menschen, von dem es auch stamme – metaphysisch gebe es kein Böses. Allerdings sei das Paradies nicht vom Menschen erschaffen worden, er sei als Letzter hineingelangt und nicht er habe die Schlange erschaffen. Gott heische eifervoll Moral und sei selbst ungerecht, so dass sogar Luzifer, sein schönster Engel, eine solche Sehnsucht nach Verderbnis besitze. Von einem moralisch zweifelhaften Schöpfer könne keine vollkommen gute Welt erwartet werden, nicht einmal vollkommen gute Engel.

²⁷ Jung: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*, §§ 871 u. 875, S. 504–506.

²⁸ Jung: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*, § 879, S. 507, sowie Maguire, S. 53f.

²⁹ Jung: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*, § 867, S. 501.

³⁰ Vierzig, S. 11. Vgl. Schulte, S. 315f. Schulte (S. 316) kommentiert polemisch: «Am Ende wissen wir über das Böse innerhalb und ausserhalb der Psyche nichts Kohärentes und auch nichts analytisch Brauchbares, aber wir

6.3.1.4 Schatten

6.3.1.4.1 Der persönliche Schatten

In der Psychologie bedeutet der Schatten das gesamte Unbewusste – ein Ansturm von Gedanken, Emotionen, Urteilen usw., ein «mythologischer» Name für alles Psychische im Menschen, das dieser nicht direkt wissen kann.³¹

Für Jung ist der Schatten der unbewusste oder verdrängte Teil der menschlichen Persönlichkeit. Der persönliche Schatten ist immer komplementär zur Ichpersönlichkeit – wie der Lichtschatten gehört er zum Menschen untrennbar dazu – und verkörpert all jene persönlichen Züge, die das Individuum auch hat, die es aber nicht als zu sich gehörig anerkennen will und deshalb zugunsten des Ichideals unterdrückt; d. h. wir haben eine Vorstellung von dem, was wir sein möchten, und alles, was nicht dazupasst, wird ins Unbewusste abgeschoben, verdrängt. Meistens verkörpert der Schatten gerade diejenigen Eigenschaften, die man an anderen Leuten am meisten hasst: Wutausbrüche, Kleinlichkeit oder andere, z. T. gegen den Willen hervortretende Verhaltensweisen geben Hinweise auf den Schatten einer Person. Der Schatten ist der ganz Andere in der Psyche des Individuums, der anerkannt sein will und sich umso schrecklicher gebärdet, je weniger er respektiert oder zur Kenntnis genommen wird.³²

Für dieses «Andere», oder besser diesen «Anderen», zieht Jung den Ausdruck «Schatten» demjenigen des «Bösen» vor, um das Relativ- oder Individuell-Böse von dem Bösen in der Moral zu unterscheiden. Relativ ist es, weil es zwar die Absichten des Bewusstseins durchkreuzt, diesen aber letztlich zu einem Ganzen ergänzt. Individuell ist es, weil es das Komplement zur subjektiven Einstellung des Individuums ist, das Gegenteil des Gewollten.³³

Das Ich befindet sich also im Streit – nach Jung im «Befreiungskampf» – mit dem Schatten. Aber dieses Dunkle ist nicht einfach die Umkehrung des bewussten Ich. Ebenso wie jenes unvorteilhafte und zerstörerische Einstellungen enthält, hat auch der Schatten gute Eigenschaften – normale Instinkte und schöpferische Impulse. Ich und Schatten sind in Wirklichkeit, obgleich getrennt, unentwirrbar miteinander verbunden, in ganz ähnlicher Weise, wie Denken und Fühlen aufeinander bezogen sind.³⁴

In Träumen erscheint der Schatten meistens als minderwertige Persönlichkeit, allerdings kann er auch positiv sein, nämlich dann, wenn der Mensch sich mit seinen negativen Eigen-

wissen, dass man es wohl therapieren kann. Und wir haben uns an Prof. Jungs Bildungsgut, Anekdoten aus aller Herren Länder und allgemeinen therapeutischen Weisheiten belehrt.»

³¹ von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 10f. Der Schatten ist eine besondere archetypische Figur, die in der Vorstellung primitiver Völker heute noch in vielen Formen personifiziert erscheint, z. B. ist er das zweite Ich oder die eigentliche Seele des Menschen. Denn es sind die Bilder und die Figuren des Unbewussten, die in ihm aufsteigen und die Menschen mächtig ansprechen, obwohl sie nicht wissen, woher ihre «Ergriffenheit» stammt. (Lück, S. 115; von Beitz: *Symbolik des Märchens*, S. 174, sowie Jacobi, S. 111.)

³² Frey-Rohn: «Das Böse in psychologischer Sicht», S. 176, 178; Maguire, S. 122; Lück, S. 115; Watson, S. 363f., von Franz: «Der Individuationsprozess», S. 172, sowie *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 9. Dazu führt Jung aus, dass die lebende Gestalt tiefer Schatten bedürfe, um plastisch zu erscheinen. Ohne den Schatten bleibe sie ein flächenhaftes Trugbild. In dem Masse, wie man seines Schattens inne werde, bleibe man sich auch der Tatsache bewusst, dass man ein Mensch wie alle andern sei. (Jung: *Beziehungen*, S. 204; Pöck. S. 136 [*Gesammelte Werke*; VII, S. 262], nach Jacobi, S. 111; sowie Jung: «Das Seelenproblem des modernen Menschen». In: *Gesammelte Werke*; X. Olten, 1986, nach Watson, S. 363.)

³³ Frey-Rohn, S. 176, sowie Steffen, S. 177f. Frey-Rohn (S. 177) schreibt, bei Nietzsche sei der Schatten (*Gesammelte Werke*. Bd. 3. Leipzig, 1904, S. 185ff.) eine erdverbundene Figur, die den «kleinsten und nächsten Dingen» des Alltags nachgehe und die die verstiegene Gestalt des einsamen Höhenwanderers komplementiere. Oder er erscheine im *Zarathustra* als der «hässlichste Mensch» (Nietzsche: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, Leipzig, 1913, S. 382), der dem «weisesten Menschen» gegenübergestellt werde.

³⁴ Henderson: «Der moderne Mensch und die Mythen», S. 120. Henderson weist darauf hin, im Streben des primitiven Menschen nach Bewusstheit werde dieser Streit ausgedrückt durch den Kampf zwischen dem archetypischen Helden und den kosmischen Mächten des Bösen, die durch Drachen und Ungeheuer personifiziert werden.

schaften identifiziert und seine ‹gute› oder bessere Seite nicht kennt. Auch dann, wenn er sich gedrängt fühlt, seine schlimmste Seite bewusst zu leben und sein besseres Ich zu verdrängen, erscheint der Schatten in Träumen als positive Figur.³⁵

Jung ist fest davon überzeugt, dass der Schatten mehr als nur ein Symbol, dass er eine Realität ist: «Er ist im selben Masse böse, wie wir positiv sind [...] je mehr wir uns anstrengen, gut und bewundernswert und vollkommen zu sein, desto entschiedener wird der Wille des Schattens, schwarz und böse und zerstörerisch zu sein. [...] Tatsache ist, dass, wo jemand über seine Kräfte vollkommen zu sein sucht, der Schatten in die Hölle hinabfährt und zum Teufel wird. Denn vom Standpunkt der Natur und der Wahrheit aus gesehen ist es ebensosehr Sünde, über sein Niveau hinauszugehen, wie darunter zu bleiben.»³⁶ Das erinnert stark an Aristoteles und seine Idee des ‹gerade richtig›, des rechten Masses: nicht zu viel und nicht zu wenig: Das Böse ist nicht einfach das Fehlen des Guten, es ist das Fehlen eines Gegengewichts, eines Ausgleichs mit dem Guten, und als eine solche Gleichgewichtsstörung manifestiert es sich in einem Menschen.³⁷

Die Projektion spielt auch hier: Das Bild, das wir uns von uns selbst machen, hängt gemäss Jung weitgehend mit frühkindlichen Erfahrungen, der Erziehung und der persönlichen Entwicklung zusammen. Sobald wir uns nach Werten ausrichten, sind implizit auch Unwerte gesetzt – der Schatten, also das Negativ dieses Bildes, wird unterdrückt, verdrängt, verleugnet und in ein ‹Feindschema› projiziert.³⁸ So wie alles Unbewusste projiziert wird, gilt das auch hier: In dem, was wir im ‹andern› sehen, können wir unseren eigenen Schatten erkennen – und sind dabei meist davon überzeugt, dass der andere wirklich so ist, wie wir ihn sehen, ist es doch einfacher, unangenehme Eigenschaften am anderen zu kritisieren als an sich selbst.³⁹

Auch dass wir uns unseres Schattens nicht bewusst sind, führt zu dieser Projektion: Um zu verhindern, dass wir uns bewusst werden, dass der Feind in der äusseren Welt in Wirklichkeit ein Aspekt unseres eigenen unbekannten dunklen Selbst ist, müssen wir ihn bis zum Tode bekämpfen.⁴⁰ Der eigene Schatten kann nie vollständig ausgemerzt werden, der Mensch braucht eine Projektionsfläche. Gerade wenn er der Illusion erliegt, nur ‹gut› zu sein, ist das nicht ungefährlich: Man tut im Namen des Guten oft das Böse, z. B. denkt man, man liebe seinen Nächsten, und merkt nicht, wie man ihn damit tyrannisiert.⁴¹

6.3.1.4.2 Der kollektive Schatten, das Absolut-Böse

Da wir ausserdem in Träumen, die vom Schatten handeln, Dinge entdecken, die nicht persönlicher Herkunft sind, müssen wir annehmen, dass der Schatten teils aus persönlichem, teils aus unpersönlichem und kollektivem Material besteht. Vom Relativ- oder Individuell-Bösen unterscheidet die Tiefenpsychologie das Absolut- oder Archetypisch-Böse, das – laut Russell – dem traditionellen Teufel nahekomme. Beide Formen des Schattens, die Jung auch gleich benennt, sind in der menschlichen Psyche wirksam.⁴²

³⁵ Maguire, S. 123, sowie von Franz: «Der Individuationsprozess», S. 171f. Von Franz (*Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 136f.) schreibt zudem, schlimmste Verbrecher hätten weisse Schatten, was die kompensatorische Tendenz im Unbewussten zeige.

³⁶ Watson, S. 337. Watson (S. 337) zitiert Jung: *Seminare*. In: *Gesammelte Werke*, Supplement-Band.

³⁷ Watson, S. 337f.

³⁸ Jacoby: «Die Archetypen», S. 34.

³⁹ Maguire, S. 122.

⁴⁰ Maguire, S. 90.

⁴¹ Jacoby, S. 34. Vgl. hierzu etwa das Verhalten von Missionaren sowie George W. Bushs Besessenheit im Irakkrieg.

⁴² Russell, S. 242; von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 12; Jacobi, S. 113, sowie Steffen, S. 178f.

Das Absolut-Böse ist die allgemeinmenschliche dunkle Schattenseite des Menschen, der sogenannte «kollektive Schatten». Er ist der Schatten einer Gruppe, Gesellschaft oder Nation, der die allen Menschen gemeinsame wilde und ungezähmte Triebnatur repräsentiert – gleichsam die «Rückseite» des herrschenden Zeitgeistes, sein verborgener Gegensatz. Er wird als autonome Macht erlebt, die dem menschlichen Willen schlechthin überlegen ist: Je stärker der Schatten isoliert und unterdrückt wird, desto heftiger und destruktiver wird er. Der Feind wird zu Dämonen, Monstern oder Untermenschen enthumanisiert, auf die der Mensch seinen Schatten projiziert und dadurch deren Zerstörung rechtfertigt. Er äussert sich im Hass gegen andere Nationen oder in Massenphänomenen wie Rassismus, blutiger Revolution oder Verehrung von grausamen Führern wie Hitler oder Stalin; seine destruktivsten Kräfte werden im modernen Krieg, im Völkermord oder im Terrorismus entfesselt.⁴³

Der kollektive Schatten, beim Einzelnen in gefühllosen und grausamen Taten erkennbar, erscheint aber auch noch in einer anderen Form: Gewisse Eigenschaften in uns treten zurück, wenn wir in einer kleinen Gruppe oder alleine sind, werden aber plötzlich stärker, sobald wir in einer grösseren Gruppe sind. Dieses kompensatorische Phänomen kann man in typischer Weise bei zurückgezogenen Introvertierten beobachten, die dann plötzlich ein grosses Bedürfnis haben, in einer Menge zu brillieren und ein «grosses Tier» zu sein. Auch fühlt man sich allein eigentlich wohl in seiner Haut, doch wenn «die anderen» das Dunkle, Primitive tun, dann bekommt man Angst, man komme zu kurz und sei der Dumme, wenn man nicht mitmacht, und so verfällt man plötzlichen Impulsen, die eigentlich gar nicht zu einem gehören.⁴⁴

6.3.1.4.3 Fazit Schatten

Meistens sieht der Mensch sich selbst positiver, als er ist: Deshalb hat der Schatten verdrängte negative Aspekte, die projiziert werden. Der persönliche Schatten, dieses Relativ- oder Individuell-Böse, ist aber gemäss Jung nach aussen eine Wirklichkeit, vor der der Mensch die Augen nicht schliessen darf, sondern die er annehmen muss. Jung erwähnt häufig, dass der ins Bewusstsein tretende Schatten das Mittel zur Wiedergeburt und zur Erneuerung des menschlichen Lebens ist – die Begegnung mit dem Schatten ist der einzige Weg zum Unbewussten und zu unserer eigenen Realität, zur Begegnung mit dem Selbst, der grösseren Persönlichkeit. Die Integration der dämonischen Energie führt zu Gesundheit, Ganzheit und Kreativität – Repression des Schattens führt dagegen zu geistiger Krankheit beim Einzelnen und zu fanatischer Irrationalität in der Gesellschaft. Die dämonische Energie ist niemals neutral; wenn sie nicht ins Konstruktive kanalisiert wird, wird sie ins Destruktive umschlagen.⁴⁵

⁴³ Steffen, S. 178f.; Jacobi, S. 113; Russell, S. 242 u. 268, sowie von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 13. Jung nennt den kollektiven Schatten «jene verhüllte, verdrängte, meist minderwertige und schuldhaftige Persönlichkeit, welche mit ihren letzten Ausläufern bis ins Reich der tierischen Ahnen hinaufreicht» (Jung: *Aion*. Zürich, 1951, S. 379, zitiert nach Steffen, S. 178f.)

⁴⁴ von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 13; «Der Individuationsprozess», S. 168, sowie Russell, S. 242 u. 268.

⁴⁵ Frey-Rohn, S. 184; Russell, S. 241; Steffen, S. 177f., sowie Maguire, S. 131f. Maguire (S. 122) führt aus, der Schatten sei «das Tor zu allen tieferen, überpersönlichen Erfahrungen, daher ist es in der Analyse notwendig, als erstes den Schatten bewusstzumachen, was keine leichte Aufgabe ist.» Und weiter schreibt er (S. 154): «Indem der Mensch seine eigene Schattenseite annimmt, nimmt er zugleich die Schattenseite der Menschheit an. Das macht ihn fähig zu einer wirklich toleranten Haltung gegenüber anderen Menschen, anderen Menschengruppen und anderen seelischen Kulturformen und Kulturschichten.»

6.3.1.4.4 Schatten in der Literatur

In der Literatur kann der Schatten ebenso wie in Träumen als eine Figur aus unserem Bewusstseinskreis auftreten, wie z. B. als unser älterer oder Zwillingbruder (bzw. -schwester), unser Vertrauensmann.⁴⁶

In Träumen und Mythen erscheint der Schatten gewöhnlich als gleichgeschlechtliche Gestalt – ist es doch hauptsächlich im Verkehr mit Menschen des gleichen Geschlechts, dass man über den eigenen Schatten und den der andern stolpert; gleichgeschlechtliche Personen gehen einem besonders «auf die Nerven» oder fordern zu aggressiven Bemerkungen heraus. Beim andern Geschlecht sieht man den Schatten zwar auch, aber meistens ist man etwas nachsichtiger.⁴⁷

Im Gegensatz zu den meisten Menschen, denen die dunkle oder negative Seite der Persönlichkeit unbewusst bleibt, muss sich der Held in Mythen und Märchen klarmachen, dass der Schatten existiert und dass er Kraft aus ihm schöpfen kann. Er muss sich mit den destruktiven Mächten einigen, wenn er furchterregend genug werden will, um den Drachen besiegen zu können; d. h. bevor das Ich triumphieren kann, muss es seinen Schatten bezwingen und assimilieren.⁴⁸

In der Mythologie sind «Ich und Schatten» ein wohlbekanntes archetypisches Motiv, als unzertrennliches ungleiches Brüderpaar, das die Beziehung zwischen dem «einen» und dem «anderen» erhellt: Die Schattenfigur tritt hier gleichsam als ein «dunkler Bruder» auf, der die Lichtgestalt überallhin begleitet, aber auch störend eingreift und deren Absichten durchkreuzt. Gilgamesh und Enkidu, Kain und Abel, Jakob und Esau können als Parallelen herangezogen werden; auch Mephistopheles, ein Faun, Hagen, Loki können als Schatten gelten.⁴⁹

Auch in vielen Märchen werden Paare als Ich und Schatten gesehen. Oft trägt der Schatten weniger geisterhafte Züge, sondern erscheint als ein Begleiter von minderer Menschlichkeit, ja sogar als Tiermensch oder überhaupt als Tier und verkörpert dann alle naturhaften Regungen und die Instinktwelt. Der Schatten ist der Erde, der Natur verhaftet und ist meistens die erste Begegnung auf dem Gang ins Unbewusste. Er bildet daher die Brücke zum Allgemeinen und führt den Menschen damit zurück zu seinen natürlichen Wurzeln und den Fähigkeiten des Instinktes, also zu seiner Erdverbundenheit.⁵⁰

Robert Louis Stevenson lehnt sich in *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* an Auffassungen von der Gespaltenheit der menschlichen Natur an, die bereits Augustinus und Thomas von Aquin im Leib-Seele-Problem kannten. Der Arzt Dr. Henry Jekyll ist – wie alle Menschen – zwischen seinem «guten» Selbst und seinen «schlechten» Impulsen hin- und hergerissen. Und er kommt zu dem Schluss, dass der Mensch «in Wahrheit keine Einheit, sondern eine Zweiheit» ist, das Produkt einer «tiefen, urwüchsigen Gespaltenheit». Er fasst den Plan, die beiden so gegensätzlich veranlagten Identitäten voneinander zu trennen und in verschiedenen Körpern unterzubringen. Die Geschichte von *Dr Jekyll and Mr Hyde* – wie auch Mary Shelleys Zweigespann Frankenstein und sein Monstrum – fesselt die Vorstellungskraft in einer Weise, wie es nur die allen Menschen gemeinsamen Urbilder, die Archetypen, vermögen. Stevenson stellt Hyde weniger als grausam denn als gefühllos dar, als jemanden, der ohne eine Spur normalen menschlichen Mitgefühls handelt.⁵¹

Auch Dostojewski stellt in seinen Romanen die psychologischen Abgründe des Bösen, den inneren Kampf zwischen Gut und Böse, den jeder normale Mensch erlebt, häufig durch Paare

⁴⁶ Jacobi, S. 113.

⁴⁷ von Franz: «Der Individuationsprozess», S. 168, sowie Frey-Rohn, S. 181.

⁴⁸ Henderson, S. 121.

⁴⁹ Jacobi, S. 113, sowie Frey-Rohn, S. 178.

⁵⁰ von Beit, S. 187. Vgl. von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 26.

⁵¹ Watson, S. 360–362, 364.

dar – zwei Charaktere, die jeweils eine Seite einer Gesamtpersönlichkeit symbolisieren. In diesen Paaren stellt das böse Element die böse Seite der Persönlichkeit dar, die einbezogen und verändert werden muss, wenn sie nicht zerstört werden soll. Für Dostojewski ist der Teufel eine transzendente spirituelle Macht, die am besten durch seine Wirkung auf das menschliche Verhalten beobachtet wird. Auch wohnt der Teufel nicht in der Hölle, sondern in der Seele des Menschen: Er ist ein Schatten, dessen Form und Gestalt durch die Grausamkeit der Sünder und das Leid der Schwachen und Armen ausgefüllt wird. Dostojewski, der die Wirklichkeit des Teufels intensiv und intuitiv erfasst, ist überzeugt davon, dass wir das Übel nur dann beherrschen können, wenn wir es als solches benennen und ihm mit Liebe begegnen, denn das Böse ist nicht das letzte Wort im Kosmos, das letzte Wort ist Gott, der Liebe ist.⁵²

Vergil, der Dante in *La Divina Commedia* als treuer Kamerad auf dessen Weg durch die Hölle begleitet, Chamissos *Peter Schlemihl*, Hermann Hesses *Steppenwolf*, Hofmannsthals *Frau ohne Schatten*, Aldous Huxleys *Grey Eminence*, Oscar Wildes Märchen *The Fisherman and his Soul*, aber auch Mephisto, der dunkle Versucher des Faust, sind Beispiele für die künstlerische Verwendung des Schattenmotivs: Indem Faust die Wette mit Mephistopheles annimmt, begibt er sich in die Gewalt einer Schatten-Figur – eine solche ist aber auch Fausts Famulus Wagner, der dessen Gegensatz darstellt.⁵³

Die Weltliteratur kennt auch viele abschreckende Beispiele von Menschen, die törichterweise ihren Schatten abzuschütteln versuchen: Die geistig befruchtende Kraft der Schattengestalt kommt in jenen Sagen zum tragischen Ausdruck, in welchen der Mensch den Verlust seines Schattens erleidet, indem er ihn wie etwa Peter Schlemihl dem Teufel verkauft und es später bereut. Dorian Gray wälzt die «Bürde seiner Schande» auf sein Bildnis ab und wird schliesslich doch von ihr erdrückt. In einem Märchen Hans Christian Andersens gibt ein Gelehrter seinem Schatten den Laufpass, doch der Entlassene kehrt nach Jahren in menschlicher Gewandung zurück, erniedrigt seinen einstigen Herrn zu seinem Schatten – und bringt ihn zuletzt um.⁵⁴

6.3.1.4.5 Animus/Anima als eine Art «gegengeschlechtlicher Schatten»

Nach der Erfahrung des Schattens kommt bei Jung als zweite Etappe im Individuationsprozess auf dem Weg zum «Selbst» eine weitere Macht im Unbewussten: die «Anima» bzw. der «Animus». Beide verkörpern gegengeschlechtliche Seelenanteile, die in Spannung zum bewussten Ich stehen. Für die Praxis hält Jung es nicht für erforderlich, über diese drei Stufen hinauszugehen.⁵⁵

Da das Unbewusste immer andersgeschlechtlich «gefärbt» ist, wird nach dem innerpsychischen Gesetz das «Seelenbild», alles Latente, Ungelebte, Undifferenzierte in der Psyche, alles, was sich noch im Unbewussten befindet, in den andersgeschlechtlichen Urgrund projiziert. Jung nennt das Unbewusste des Mannes, seine weibliche Seite, das mütterliche Erosprinzip,

⁵² Russell, S. 242f. Russell führt aus, Dostojewskis Ideal sei *sobornost* gewesen, das alte russische Glaubensprinzip, in deren Mittelpunkt die Liebe Christi und die gegenseitige Verantwortung und Nächstenliebe stand. Die Gemeinschaft der Liebe könnte seiner Meinung nach nur dann gelingen, wenn das menschliche Wesen direkt von einem starken Gefühl des Mitleids, der Sünde und des Leidens erfasst werde.

⁵³ Jacobi, S. 111 u. 113, Henderson, S. 121.

⁵⁴ von Beit, S. 196, sowie Watson, S. 363. Watson verweist auf Tymms, Robert: *Doubles in Literary Psychology*. Cambridge, 1949, und (S. 364) auch auf Shelleys Dr. Frankenstein, dem es dank seinem überragenden Forscherverstand gelingt, einem aus Leichenteilen zusammengestückelten Menschenkörper Leben zu verleihen. Aber als er feststellen muss, dass er nicht das vollkommene Wesen zustande gebracht hat, verstösst er seinen eigenen Schatten – und von diesem Moment an läuft alles schief. Das ungeliebte Monstrum wird bösartig und zerstörerisch, was im unvermeidlichen Untergang von Geschöpf und Schöpfer endet.

⁵⁵ Jacobi, S. 111 u. 116; Dorst: «C. G. Jung und die feministische Kritik», S. 75; Maguire, S. 31, sowie von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 10.

«Anima»; die männliche Seite der Frau dagegen, das väterliche Logosprinzip, «Animus». Die Anima besitzt nach Jung alle hervorstechenden Eigenschaften eines weiblichen Wesens – unlogische Launen, Ressentiment und Irrationalität, Eitelkeit und Empfindlichkeit. Sie ist aber auch der Archetyp des Lebendigen, das Erosprinzip.⁵⁶

Wie beim Schatten fällt die Spaltung des Weiblichen in Gegensätze auf: Die Animafiguren sind in Märchen wie in Träumen des Einzelnen bald positiv, bald negativ, bald alt, bald jung, erscheinen als süsse Jungfrau oder als Göttin, als gute oder furchtbare Mutter, als Fee, Engel, Dämon oder Hexe, als Heilige oder Verführerin – besonders häufig tritt die Anima als erotische Phantasie auf. In den Beschreibungen der Anima enthüllt sich somit ein Bild patriarchaler Weiblichkeit, das von Furcht, Abwertung, Bewunderung und Idealisierung bestimmt ist.⁵⁷

Auch der Animus, die gegengeschlechtliche Verkörperung des Unbewussten in der Frau, trägt positive und negative Züge: Im günstigen Fall verleiht der Animus dem weiblichen Bewusstsein Nachdenklichkeit, Überlegung und Erkenntnis, aber vor allem ist nach Jung «der minderwertige Logos im Animus der Frau» vorurteilsbehaftet und nicht objektiv, was zu starren, destruktiven Meinungen und Wertungen und rechthaberischem Verhalten führen kann. Der Animus äussert sich aber bei den Frauen nicht so häufig als erotische Phantasie oder Stimmung, sondern eher als «heilige» Überzeugung.⁵⁸

Auch beim Animus gibt es eine unerschöpfliche Vielfalt der Erscheinungsformen: z. B. Dionysos, der Rattenfänger, der Fliegende Holländer oder Siegfried, Heathcliff in Emily Brontës *Wuthering Heights*, daneben Stars aus Film, Musik oder Sport sowie einzelne berühmte Politiker oder Heerführer. Auch als Räuber, Mörder, wie der Ritter Blaubart, oder gar als gefährliche Verbrecherbande tritt der Animus in vielen Mythen und Märchen auf – sogar als Tod, Teufel oder böser Dämon, der in der Frau Besessenheitszustände erzeugt. Darstellungen des negativen Animus treten als dunkles Gegenbild zum Archetypus des Helden auf.⁵⁹

Der Archetypus der Grossen Mutter ist das Symbol des Unbewussten. Die Grosse Mutter kann furchtbar, dunkel und zerstörerisch wirken, ebenso wie gütig, hegend, tragend, spendend, wärmend, weise als Hüterin alles Vergangenen und wissend um das Künftige. In Märchen wird der Archetyp der Grossen Mutter, wie alle anderen, in zwei Aspekte aufgespalten: Die Hexe ist die Muttergöttin in ihrem zerstörerischen Aspekt – die Jungfrau Maria dagegen wird von ihrem Schatten abgetrennt und verkörpert nur die lichte Seite des Mutterbildes.⁶⁰

⁵⁶ Jacobi, S. 116 u. 119; Dorst, S. 75f.; von Franz: «Der Individuationsprozess», S. 177, und *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 10; von Beit, S. 241f.

Von Franz («Der Individuationsprozess», S. 180) zeigt, dass die Anima die gleiche Neigung wie der Schatten, sich auf einen Menschen zu projizieren, besitze, so dass sie dem Manne als Eigenschaften einer wirklichen Frau erschienen. Es sei auch dieser Projektionsvorgang, welcher bewirke, dass ein Mann sich plötzlich «Hals über Kopf» verliebe und beim ersten Treffen fühle: «Das ist sie!», als ob er diese Frau zuinnerst schon immer gekannt hätte. Ausserdem weist von Franz (S. 183, Bildlegenden) darauf hin, dass Männer die Anima sowohl auf Dinge als auch auf Frauen projizieren: Wie Schiffe, so werden auch Autos häufig «sie» genannt, und ihre Besitzer streicheln und verwöhnen sie wie eine anspruchsvolle Geliebte.

⁵⁷ von Franz: «Der Individuationsprozess», S. 178, Bildlegende, u. S. 180; von Beit, S. 241f.; Dorst, S. 76, sowie Jacobi, S. 117.

⁵⁸ von Franz: «Der Individuationsprozess», S. 189; Dorst, S. 76, sowie Maguire, S. 30f.

⁵⁹ Jacobi, S. 117; von Beit, S. 611; von Franz: «Der Individuationsprozess», S. 189, 191, Bildlegenden, u. 193. Jacobi (S. 117) weist ausserdem darauf hin, dass Animus und Anima auch durch Tiere und sogar Gegenstände symbolisiert sein können, insbesondere wenn sie die Ebene der menschlichen Gestalt noch nicht erreicht haben und vor allem in ihrer reinen Triebhaftigkeit erscheinen: So mag die Anima die Form einer Kuh, einer Katze, eines Tigers, eines Schiffes, einer Höhle usw. annehmen und der Animus als Adler, als Stier, als Löwe oder als Lanze, als Turm, als irgendein phallisches Gebilde in Erscheinung treten.

⁶⁰ Steffen, S. 29; von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 120, sowie von Beit, S. 173. Von Beit schreibt weiter, der Mutterarchetypus bediene sich (wie der des Vaters) der verschiedensten Symbole und erscheint mit positivem oder negativem Charakter ausser als Mutter, Grossmutter, Amme, Patin, Ahnfrau, Dämonin und Göttin auch im weiteren Sinn z. B. als Stadt, Wald, Himmel, Meer, Wasser, Unterwelt, Garten, Fels, Höhle, Baum, Brunnen, als jegliches Gefäss, Backofen, Blume, weibliches Tier, Drache, Grab, Tod.

Der Archetypus des Vaters hat sich in zahlreichen Symbolen dargestellt, welche seine sehr verschiedenen Wesensseiten aufzeigen. Allgemein bedeutet das Bild des Vaters das Schöpferische, das Geistige, das anregend Bewegende.⁶¹

6.3.2 Aggression: Definitionen in verschiedenen Perspektiven

Zum Bösen sagte C. G. Jung in einer Vorlesung:

«Man redet zu mir über das Böse oder über das Gute und setzt voraus, ich wüsste, was das sei. Ich aber weiss es nicht. Wenn man vom Guten oder Bösen spricht, so ist es von dem, was ein Mensch gut oder böse nennt, was *er* als gut oder böse empfindet.»⁶²

Das «Böse» – aber auch das «Gute» – an sich gibt es in der Psychologie nicht, es gibt keine Bewertung des Bösen von der Psychologie her, solches geschieht nur vom Individuum her. Eine Tat kann zwar von aussen als böse erlebt und damit kognitiv bewertet werden. Es stellt sich also die Frage, wie es aus psychologischer Warte zur Beurteilung des Bösen und wie zu Aggressionen allgemein kommt.

Der Mensch hat gewisse Anlagen, die zu Aggressionen führen können, d. h. zu Verhalten, mit dem man andere oder sich selbst schädigt. Im Rahmen dieser Arbeit sind fünf Richtungen der modernen Psychologie von Interesse, die alle verschiedene Ansätze zum Thema «Aggression» haben (in Klammern bekannte Vertreter der jeweiligen Richtungen):

- Die *psychoanalytische* oder *psychodynamische* Perspektive (Freud, Jung), eine deskriptive, nicht empirische, aber dennoch in sich geschlossene Theorie, betrachtet Verhalten als getrieben durch Instinktkräfte, innere Konflikte sowie bewusste und unbewusste Motive. Freud beschreibt den Aggressionstrieb als einen von drei angeborenen Trieben, neben dem Sexual- und dem Todestrieb. Die Psychoanalyse untersucht Aggression aber auch als Reaktion auf Frustrationen, die durch Barrieren auf dem Weg zur Freude, beispielsweise durch Autoritäten, entstanden sind. Sie betrachtet Aggression beim Erwachsenen als Resultat der Verschiebung der Feindseligkeit, die ursprünglich als Kind gegenüber den Eltern gefühlt wurde.⁶³
- Die *evolutionäre* Perspektive (Lorenz) betrachtet menschliches Verhalten als etwas, das sich zur Anpassung an die Umwelt entwickelt hat. Sie untersucht, welche Bedingungen Aggression zu einem Anpassungsverhalten für Urmenschen machten, und identifiziert psychologische Mechanismen, die in der Lage sind, unter diesen Bedingungen selektiv aggressives Verhalten hervorzurufen.⁶⁴

⁶¹ von Beit, S. 97. Von Beit schreibt, der Archetyp des Vaters trete auf als der Vater, der Grossvater, der Ahne, der männliche Totem-Ahne, der alte Weise oder Lehrer, der Greis, der Zauberer, der Mediziner, der Handwerker (Demiurg), der alte Häuptling, der alte König, der verkrüppelte Alte, der schwarze Mann, der Waldgeist, der Herr des Waldes und der Tiere, ferner als alle Vatergottheiten, wie der Sonnengott, der Himmelsgott, der Meeresgott, der Erdgott, im weiteren Sinne als der Wind, der Blitz und der Donner, das Erdfeuer, der Same, der Quellengrund, der Tod, das Gesetz, die Autorität, die Tradition.

Weiter führt von Beit aus, diejenigen Gestalten, welche im Märchen einen unbewussten Inhalt verkörpern, seien als magisch gekennzeichnet. Das Urbild des Vaters erscheine daher fast immer als magische Greisenfigur, und insofern hafte der Gestalt auch der Aspekt einer Spuk- oder Geistererscheinung an.

⁶² Jung: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*, § 858a, S. 497.

⁶³ Zimbardo/Gerrig, S. 18 u. 23. Von Matt (*Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*, S. 19) nennt den klassischen Vorwurf gegen die Gültigkeit der Psychoanalyse, ihre Erkenntnisse seien an Kranken gewonnen und illegal auf den Gesunden übertragen worden.

⁶⁴ Zimbardo/Gerrig, S. 18 u. 23. Vgl. 6.3.2.1 Lorenz: Sogenannt «Böses» dient nur dem Überleben, S. 237.

- Nach der *behavioristischen* Perspektive (Skinner, Watson, Pawlow) erscheinen die Menschen bei ihrer Geburt als *tabula rasa*, sie sind also nicht von Natur aus gut oder böse, aber sie können leicht durch Ereignisse und Situationen in ihrer Umgebung beeinflusst werden, d. h. durch externe Stimulusbedingungen, dem Belohnungs-/Bestrafungsprinzip (vgl. Laborratten, Pawlow'scher Hund). Verhaltensmuster, und so auch Aggressionen, werden gelernt, die Gesellschaft prägt also die Psyche und sie ist damit auch verantwortlich: So erinnert jemand, der hilft, mit seinem Verhalten an die Norm der Hilfeleistung; jemand, der ohne negative Konsequenzen aggressiv ist, lässt beim Beobachter die Schlussfolgerung aufkommen, dass dies eine Handlungsform ist, die man auch selbst «ungestraft» wählen kann.⁶⁵
- Die *kognitive* oder *konstruktivistische* Perspektive (Piaget, Watzlawick) verbindet Ansätze aus Psychoanalyse und Behaviorismus. Alles, was man beurteilt, ist eine individuelle Leistung. Laut dieser Richtung ist Böses willentlich gesteuert, der Mensch kann selbst entscheiden, auch die Bewertung ist gelernt. Die kognitive Perspektive erfasst die feindseligen Gedanken und Phantasien, die Menschen bei der Wahrnehmung gewalttätiger Handlungen erleben, und beachtet sowohl aggressive Vorstellungen als auch Absichten, andere zu verletzen. Ausserdem untersucht sie den Einfluss von Gewalt in Filmen und Videos.⁶⁶
- Die *humanistische* Perspektive (Maslow, Rogers) ist eine philosophische Richtung der Psychologie, die die Fähigkeit eines Individuums betont, rationale Entscheidungen zu treffen. Sie hat ein Grundvertrauen auf den Menschen, der für sie von Grund auf gut ist: Aggressionen stehen als Ausdruck von Ratlosigkeit da. Also sucht sie nach persönlichen Werten und sozialen Bedingungen, die selbst-einschränkende und aggressive Perspektiven nähren anstelle von wachstumsfördernden und geteilten Erfahrungen.⁶⁷

Weitere – für mein Thema jedoch weniger relevante – Perspektiven sind:

- Die *biologische* Perspektive (Damásio) untersucht die Beziehungen zwischen Verhalten und Mechanismen des Gehirns. Sie untersucht die Rolle spezifischer Gehirnsysteme für die Aggression, indem verschiedene Gehirnregionen stimuliert und dann alle hervorgerufenen destruktiven Handlungen aufgezeichnet werden. Ausserdem analysiert sie das Gehirn von Massenmördern im Hinblick auf Abnormalitäten sowie Aggression bei Frauen im Zusammenhang mit den Phasen des Menstruationszyklus.⁶⁸
- Die *kulturvergleichende* Perspektive (Mead) untersucht Verhalten und seine Interpretation im kulturellen Kontext. Sie betrachtet, wie Mitglieder verschiedener Kulturen Aggression zeigen und interpretieren, und findet heraus, wie kulturelle Kräfte die Wahrscheinlichkeit verschiedener Arten aggressiven Verhaltens beeinflussen.⁶⁹

Die Aggressivität ist die typische exzessive sozialdynamische Störung. Das sozialschädigende Verhalten des Aggressiven tendiert zu besitzergreifenden Kontakten, unterbindet Sympathiebeziehungen, stützt sich auf Erpressungen, zerreisst Gruppenzusammenhänge und steigert ins-

⁶⁵ Atkinson et al., S. 459; Lück, S. 129, sowie Zimbardo/Gerrig, S. 18, 23. Zimbardo/Gerrig (S. 286) verweisen auf die klassische Demonstration menschlichen Beobachtungslernens im Labor von Albert Bandura: «Nachdem Kinder erwachsene Modelle beobachtet hatten, die eine grosse Clownpuppe aus Plastik namens Bobo gestossen, geschlagen und getreten haben, zeigten die Kinder in dem Experiment später eine grössere Häufigkeit dieses Verhaltens als Kinder einer Kontrollbedingung, welche die aggressiven Modelle nicht gesehen hatten (Bandura, et al., 1963). Spätere Studien zeigten, dass Kinder solcherlei Verhalten alleine durch das Betrachten von Sequenzen gefilmter Modelle imitieren, sogar wenn diese Cartooncharaktere waren.»

⁶⁶ Zimbardo/Gerrig, S. 18 u. 23.

⁶⁷ Zimbardo/Gerrig, S. 18 u. 23. Vgl. 6.3.2.2 Humanismus: Maslows Bedürfnishierarchie, S. 239.

⁶⁸ Zimbardo/Gerrig, S. 17f. u. 23.

⁶⁹ Zimbardo/Gerrig, S. 18f. u. 23.

gesamt das soziale Misstrauen. Die Aktivierung des Psychischen ist äusserst komplex und deshalb auch vielfältig stöbar. Innerhalb der drei Störbereiche kann man weiter nach einem «Zuviel» (Exzess), «Zuwenig» (Defizit) und «Fehlerhaft» (Defekt) unterscheiden.⁷⁰

Die Psychologie konnte sich bisher auf eine Definition der Aggression nicht einigen. Man kann im Prinzip drei Perspektiven unterscheiden:

1. Die – streng behavioristische – Perspektive des Beobachters: Aggression wird definiert als «Verhalten, das einem anderen Individuum psychischen oder körperlichen Schaden zufügt». Der Schaden muss durch den Beobachter objektiv zu registrieren sein.⁷¹
2. Die Perspektive des Täters, die «intentionale» Definition: «Aggressiv» ist jedes Verhalten, bei dem der Täter das Opfer schädigen will. Entscheidend ist nicht der objektive Schaden, sondern die Schädigungsabsicht. Die böse Intention muss also im Einzelfall nachgewiesen werden – bei der metaphysischen Tiefe der Seele ein aussichtsloses Unterfangen. Die Psychologen umgehen dieses Problem mit einem Trick, indem sie sich objektive Indikatoren einer aggressiven Intention zulegen.⁷²
3. Die Perspektive des Opfers: Lersch nennt Aggression «ein Verhalten des anderen, durch das wir in dem, was wir erstreben, sowie in dem davon bestimmten Verhalten eine Störung erfahren. Aggression ist also auf Störung gerichtet und kann bis zur Zerstörung gehen.»⁷³

Die Lersch'sche Definition erachtet also grausames und kämpferisches, feindseliges Verhalten, das konsequenterweise zur Schädigung von Organismen führt, als aggressiv an – der Begriff «Aggression» ist damit nahe dem Begriff des «Bösen».⁷⁴

Wie oben erwähnt, verabschieden sich Freud und Jung und auch die meisten anderen Psychologen vom Begriff des Bösen und benutzen lieber das soziale Konzept der Gewalt oder das psychologische Konzept der Aggression. Die Aggression gehört zu den in der Psychologie meistbeachteten Emotionen; so gibt es laut Benesch mindestens 37 Theoriengruppen zur Aggression: von den tierpsychologischen bis zu den kybernetischen. Aggressivität spielt sich auf mehreren Ebenen ab (Denk-, Sprach- und Handlungsebene): Aus Sicht der psychoanalytischen Theorie handelt es sich bei Aggression um einen Trieb, der durch Frustration aufgerufen wird; aus Sicht der sozialen Lerntheorie ist Aggression eine erlernte Reaktion. Von der Ethologie wird der Aggressionstrieb als «sogenanntes Böses» bezeichnet, weil Menschen schliesslich sich selbst und ihre Nachkommenschaft schützen sowie den Erhalt ihrer Gene sicherstellen müssen.⁷⁵

Menschen mit unterschiedlichen Persönlichkeitsprofilen zeigen verschiedene Arten aggressiven Verhaltens. Die psychologische Aggressionsforschung unterscheidet zwei Kategorien: Die «impulsive Aggression» ist emotionsgeleitet, die «im Eifer des Gefechts» als Reaktion auf Situationen gezeigt wird, z. B. bei Menschen, die nach einem Autounfall in eine Schlägerei

⁷⁰ Benesch, S. 177. Zu «Zuviel» und «Zuwenig» vgl. Aristoteles unter 6.1.2 Die antike Philosophie, S. 185.

⁷¹ Zimbardo/Gerrig, S. 805, sowie Lischke: «Ist Aggression böse?», S. 279f.

⁷² Lischke, S. 280.

⁷³ Lischke, S. 280. Lischke zitiert Lersch, Philipp: *Aufbau der Person*. München, 1956.

⁷⁴ Lischke, S. 281. Lischke (S. 281) schreibt weiter, die moralpsychologischen Analysen nach Piaget und Kohlberg zeigten ohnehin, dass Aggression nicht zu rechtfertigen sei.

⁷⁵ Atkinson et al., S. 410. Russell, S. 242; Lischke, S. 279; Zimbardo/Gerrig, S. 814, 837, sowie Benesch, S. 231. Weiter führt Benesch einige der vielen Erscheinungen der Aggression auf: Schadenfreude am Unglück des anderen, unangemessenes Schreien, Flüche und Verwünschungen, mutwilliges Beschädigen und Zerstören, kalte Rache im überraschenden Moment, besinnungsloser Jähzorn, in dem alles kurz und klein geschlagen wird. Diese Selbst- und Fremdschädigung geschieht nicht nur auf individueller Ebene: Zwischen grösseren Gemeinschaften und Völkern kann die Verhetzung bis zu Krieg und Völkermord gesteigert werden.

geraten. Die «instrumentelle Aggression» ist zielgerichtet und wissensbasiert, ihr gehen Überlegungen voraus, bestimmte Ziele zu erreichen.⁷⁶

Menschen mit einer Neigung zu impulsiver Aggression reagieren auf eine Bandbreite von Situationen stark emotional. Menschen mit einer Neigung zu instrumenteller Aggression dagegen bewerten Gewalt positiv, sie halten viele Formen der Gewalt für gerechtfertigt und akzeptieren auch keine moralische Verantwortung für aggressives Verhalten. Die meisten Menschen zeigen jedoch weder extrem impulsive noch extrem instrumentelle Aggression. Sie bekommen weder gleich beim kleinsten Ärgernis in einen Wutanfall noch begehen sie vorsätzlich Gewalttaten. Dennoch verhalten sich sogar die sanftmütigsten Menschen in manchen Situationen aggressiv.⁷⁷

Obwohl es Hemmungen für aggressives Verhalten gibt, entstehen Situationen, die Menschen zu aggressiven Reaktionen veranlassen:

- Wenn Menschen in ihrer Zielerreichung behindert oder von ihr abgehalten werden, erleben sie Frustration und zeigen mit grösserer Wahrscheinlichkeit aggressives Verhalten.⁷⁸
- Auch Umgebungsmerkmale wie die Temperatur können die Wahrscheinlichkeit von Aggressionen beeinflussen.⁷⁹
- Menschen reagieren aggressiv auf direkte, beabsichtigte Provokationen und ihr aggressives Verhalten wird eskalieren, wenn weniger starke Reaktionen keinen Effekt zeigen. Wenn jemand absichtlich wütend gemacht wird, antwortet er höchstwahrscheinlich mit irgendeiner Art von körperlicher oder verbaler Aggression. Die Absichtlichkeit der Handlung des Aggressors ist ausschlaggebend, eine unbeabsichtigte Handlung wird mit geringerer Wahrscheinlichkeit negativ interpretiert.⁸⁰

Ausserdem stellen unterschiedliche Kulturen unterschiedliche Normen für aggressives Verhalten auf, einige Kulturen liefern Modelle, die aggressives Verhalten als angemessen erscheinen lassen.⁸¹

6.3.2.1 Lorenz: Sogenannt «Böses» dient nur dem Überleben

Das Geheimnis des Bösen, die metaphysisch unerklärliche Macht, die gebannt und mit der doch gelebt werden muss, verwandelte sich in der Moderne in ein empirisch erklärbares Natur- und Sozialphänomen. Für die modernen Humanwissenschaften ist das Böse weder eine Frage der Metaphysik noch der Moral, sondern der biologischen und psychischen Konstitution des Menschen: Der Tier-Verhaltensforscher Konrad Lorenz interpretiert gewissermassen die geistige Ebene weg, und nur noch «das sogenannte Böse» existiert.⁸²

Nach Lorenz' Ansicht unterscheidet sich die menschliche Spezies von den Tieren dadurch, dass Menschen keine angemessenen Mechanismen entwickelt haben, um ihre aggressiven Impulse zu hemmen. Lorenz geht davon aus, dass sich diese hemmenden Mechanismen nicht

⁷⁶ Zimbardo/Gerrig, S. 807.

⁷⁷ Zimbardo/Gerrig, S. 807f.

⁷⁸ Zimbardo/Gerrig, S. 808, 814. Zimbardo/Gerrig (S. 808) führen aus: «Wenn beispielsweise die Erwartung von Kindern, mit sehr reizvollen Spielsachen zu spielen, enttäuscht wurde, dann verhielten sie sich diesen Spielsachen gegenüber aggressiv, wenn sie endlich mit ihnen spielen durften (Barker et al., 1941). Forscher haben diese Beziehung genutzt, um sich Aggression sowohl auf persönlicher als auch auf gesellschaftlicher Ebene zu erklären.»

⁷⁹ Zimbardo/Gerrig, S. 809, 814.

⁸⁰ Zimbardo/Gerrig, S. 810, 814.

⁸¹ Zimbardo/Gerrig, S. 814, 837. Als Beispiel nennen Zimbardo/Gerrig (S. 812) amerikanische Kinder, die auf Geschichten mit Konfliktsituation viel aggressiver reagieren als japanische (Zahn-Waxler et al., 1996).

⁸² Vierzig, S. 40.

entwickeln konnten, weil sich Menschen bis zur Erfindung von künstlichen Waffen nicht viel Leid zufügen konnten. Lorenz sieht die Situation des Menschen derjenigen einer Taube ähnlich, der der Schnabel eines Raben verliehen würde.⁸³

Lorenz' Einschätzung menschlicher Aggression wird von der Forschung in zweierlei Hinsicht widersprochen: Erstens zeigen Feldstudien an einer Vielzahl von Tierarten, dass viele andere Arten die gleiche Bandbreite an aggressiven Handlungen begehen wie Menschen.⁸⁴ Zweitens besitzen Menschen stärker hemmende Kontrolle über ihren Einsatz von Aggression, als Lorenz behauptet – bestimmt von der Konditionierung durch ihre soziale Umwelt sowie kulturelle Normen.⁸⁵

Im Gegensatz zu Freud lehnt der Darwinist Lorenz zwar die Annahme eines Todestriebes ab, er begreift jedoch die Aggression – sowohl bei Tieren also auch bei Menschen – als angeborenen Trieb, der der Arterhaltung dient; er kann zwar in Fehlfunktionen verfallen und Leben vernichten, ist letztlich aber doch zum Guten bestimmt. Die Aggression ist also diejenige unverzichtbare vitale Kraft, die Menschen und Tieren gattungsgeschichtlich im Kampf ums Dasein das Überleben sicherte – je geschickter die angewendeten Strategien, umso besser.⁸⁶

Aggressivität ist eine im Menschen sich unaufhörlich erneuernde Energie, die sich zu entladen sucht und nur auf den geeigneten Anlass wartet. Wenn ein bestimmter Auslösereiz vorhanden ist, kann die explodierende gestaute Energie nicht unterbunden, nur umgeleitet werden. Darum empfiehlt Lorenz denn auch Sport und Spiele als Aggressionsabfuhr, die verhindern soll, dass Aggression zerstörerisch wirkt – sie soll sich nur dort entladen, wo sie gesellschaftlich gebilligt werden.⁸⁷

Fromms Kritik an Lorenz' Instinkttheorie besteht darin, dass diese alle Aggressionsarten in einen Topf wirft und für angeboren erklärt. Fromm unterscheidet zwischen zwei Formen von Aggression: der «gutartigen», die der Lebenserhaltung, der Verteidigung, der Durchsetzung, dem Kampf um die Nahrung dient, und der «böartigen», die kein lebenserhaltendes Ziel verfolgt, aus Lust am Töten tötet und Grausamkeiten aus Freude am Schmerzbereiten zufügt – eine Eigenart des Menschen.⁸⁸

Zwar anerkennt Lorenz den relativen Wert einer Moral wie der Kants, also auch der moralischen Unterscheidung von Gut und Böse, er erklärt den freien Willen aber für eine Fiktion menschlichen Hochmuts – die Urkraft Aggression lasse sich kaum willentlich und moralisch beherrschen.⁸⁹

Das Böse bahnt sich immer seine Wege, und jede soziale, politische, ökonomische und technische Innovation bietet ihm erstaunliche neue Möglichkeiten. Die Ursachen dafür können wir nur im Menschen selbst finden. Konnte man früher (und auch heute noch in vielen Kulturen) dafür Teufel und böse Dämonen verantwortlich machen, so ist auf der Basis der Naturwissen-

⁸³ Lorenz: *Das sogenannte Böse*, S. 323f. Vgl. Zimbardo/Gerrig, S. 805.

⁸⁴ Zimbardo/Gerrig (S. 805) weisen darauf hin, dass sogar scheinbar sanftmütige Schimpansen ihresgleichen angreifen und töten. Die Existenz von Aggression bei anderen Arten bedeute nicht unbedingt Gutes für den Menschen – wir scheinen nur nicht schlimmer zu sein –, es spreche jedoch weniger für eine evolutionsbedingte Auffälligkeit.

⁸⁵ Zimbardo/Gerrig, S. 805.

⁸⁶ Schulte, S. 316f.; Steffen, S. 28, sowie Wuketits: *Warum uns das Böse fasziniert*, S. 32f.

⁸⁷ Lorenz, S. 355f. Vgl. Vierzig, S. 40–42, sowie Lück, S. 98. Diese sog. Katharsis-Hypothese findet sich auch in der psychoanalytischen Literatur. Vgl. dazu die griechische Tragödie, die auf die Zuschauer eine reinigende Wirkung ausüben soll (6.5.2 Das Böse und das Publikum, S. 261).

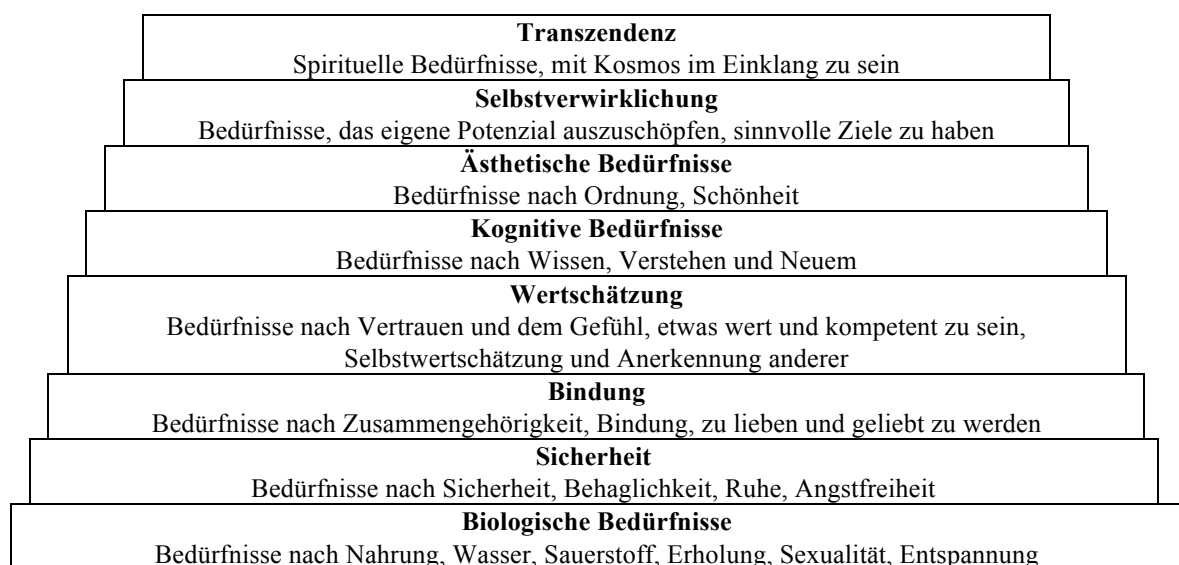
⁸⁸ Vierzig, S. 44. Vierzig bezweifelt, ob der Ausdruck «gutartig» glücklich sei, schliesslich könne auch Aggression um der Lebenserhaltung willen töten und Gewalt anwenden, und schlägt dagegen vor, von biologisch-instinktbedingter bzw. kultur-charakterbedingter Aggression zu reden.

⁸⁹ Schulte, S. 317. Weiter schreibt Schulte, damit erkläre Lorenz alle Menschen, gleich ob neurotisch, delinquent oder sogenannt «normal», zu Psychopathen der Aggression.

schaft – vor allem der Evolutionstheorie – der Mensch immer der alleinige Urheber aller seiner Taten und folgt bei dem, was er tut, oft uralten, durch natürliche Auslese entstandenen Verhaltensantrieben, die einst weder gut noch böse waren, sondern nur seinem Überleben dienten.⁹⁰

6.3.2.2 Humanismus: Maslows Bedürfnishierarchie

Nach Ansicht Abraham Maslows, des Gründervaters der humanistischen Psychologie, sind grundlegende menschliche Motive hierarchisch angeordnet. Die Bedürfnisse jeder tieferen Ebene müssen befriedigt sein, bevor die nächste Ebene erreicht werden kann; diese Bedürfnisse reichen von grundlegenden biologischen Bedürfnissen bis zum Bedürfnis der Transzendenz, das zu einem höheren Bewusstseinszustand führt, zu einer «kosmischen» Vision vom eigenen Platz im Universum. Auch strebt der Mensch erst nach der Befriedigung gewisser Bedürfnisse danach, nicht mehr aggressiv zu sein.⁹¹



Maslows Theorie ist eine besonders optimistische Sichtweise menschlicher Motivation. Das Herz der Theorie bildet das Bedürfnis jedes Individuums, sich zu entwickeln und sein grösstmögliches Potenzial zu verwirklichen.⁹²

6.3.3 Persönlichkeitspsychologie: verschiedene «gesunde» Strukturen

Verschiedene Theorien untersuchen, ob es Menschen mit typischen psychologischen Strukturen gibt, die dazu neigen, sich in einer Art zu verhalten, die man im allgemeinen Sprachgebrauch als «böse» bezeichnet. Das «Böse» ist also Teil der Persönlichkeitsstruktur.

6.3.3.1 Hippokrates und Eysenck: «Cholerische» Persönlichkeit

Der griechische Arzt Hippokrates nimmt im 5. Jh. v. Chr. an, dass der Körper vier wesentliche Flüssigkeiten enthalte, die sogenannten Körpersäfte, von denen jede mit einem bestimmten Temperament, einem Muster von Emotionen und Verhaltensweisen, assoziiert sei. Die Persön-

⁹⁰ Wuketits, S. 144f.

⁹¹ Zimbardo/Gerrig, S. 540. Tabelle nach Zimbardo/Gerrig, S. 540.

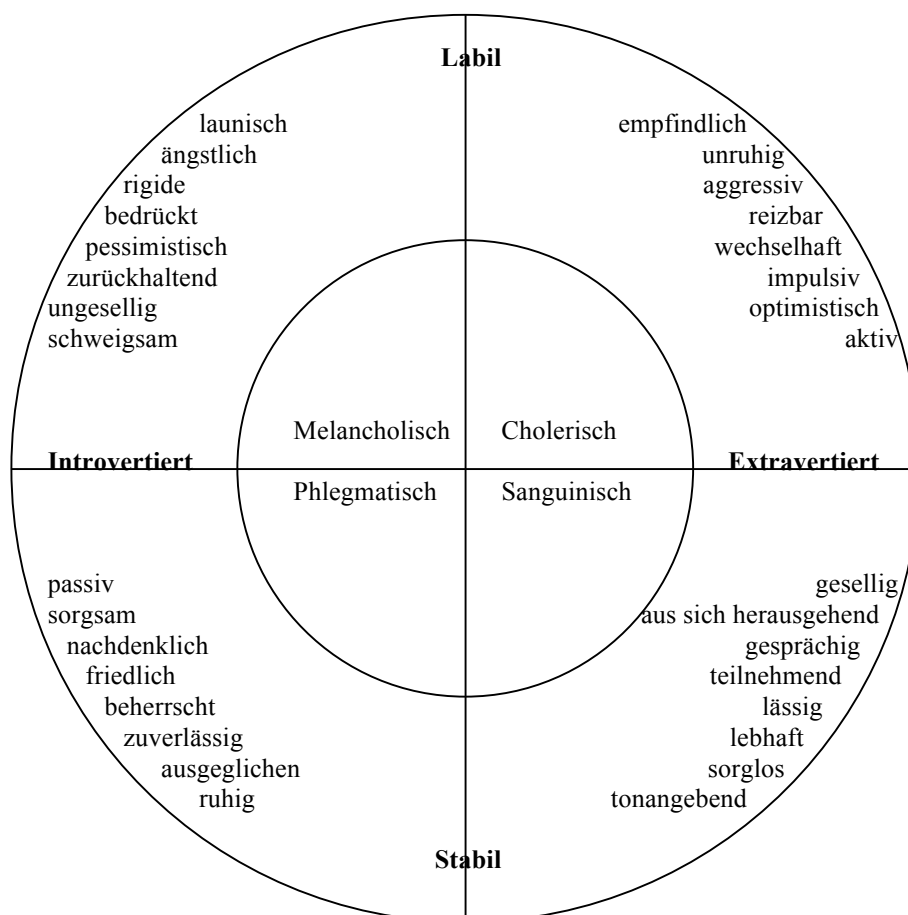
⁹² Zimbardo/Gerrig, S. 540f. Laut Zimbardo/Gerrig kann eine solch positive Sichtweise jedoch nicht aufrechterhalten werden: Neben den Bedürfnissen, die Maslow aufführt, bringen Menschen Macht, Dominanz und Aggression zum Ausdruck. Ausserdem lasse sich Maslows strikte Hierarchie nicht halten: So könne man etwa seinen Hunger ignorieren, um die Erfüllung höherer Bedürfnisse zu verfolgen.

lichkeit eines Individuums hänge davon ab, welcher Körpersaft in seinem Körper vorherrschend sei. Hippokrates paart die Körpersäfte nach folgendem Schema mit den Temperamenten:

- Blut: sanguines Temperament: fröhlich und aktiv
- Schleim: phlegmatisches Temperament: apathisch und träge
- Schwarze Galle: melancholisches Temperament: traurig und grüblerisch
- Gelbe Galle: cholerisches Temperament: aufbrausend und reizbar⁹³

Auf Hippokrates' Theorie, die bis gegen Ende des Mittelalters geglaubt wird, bezieht sich auch Hans Eysencks Trait-Theorie (1947), die aus den Daten von Persönlichkeitstests drei breite Dimensionen ableitet: «Extraversion» (nach innen vs. nach aussen orientiert), «Neurotizismus» (emotional stabil vs. emotional instabil) und «Psychotizismus» (freundlich und rücksichtsvoll vs. aggressiv und asozial). Eysenck kombiniert die beiden Dimensionen Extraversion und Neurotizismus in einem kreisförmigen Diagramm, von dem jeder Quadrant einen der vier hippokratischen Persönlichkeitstypen repräsentiert.⁹⁴

Die vier Quadranten von Eysencks Persönlichkeits-Kreis:⁹⁵



⁹³ Zimbardo/Gerrig, S. 602f.

⁹⁴ Zimbardo/Gerrig, S. 606. Zimbardo/Gerrig führen aus, Eysencks Trait-Theorie lasse jedoch Raum für individuelle Variation innerhalb dieser Kategorien: «Individuen können irgendwo in diesem Kreis verortet werden, von sehr introvertiert bis sehr extravertiert und von sehr instabil (neurotisch) bis sehr stabil. Die im Kreis aufgeführten Eigenschaften beschreiben Menschen mit Kombinationen dieser beiden Dimensionen. Beispielsweise ist eine sehr extravertierte Person, die auch leicht instabil ist, mit grosser Wahrscheinlichkeit impulsiv.»

⁹⁵ Abbildung nach Zimbardo/Gerrig, S. 606.

6.3.3.2 Fromm: Haben oder Sein

Erich Fromm versucht in *Haben oder Sein* in einem weiteren Dualismus eine ganzheitliche Sicht der Dinge – eine Art rudimentäre Persönlichkeitstypologie, in der zwei Menschen- und Gesellschaftstypen die Welt besiedeln.

Das in der modernen Zivilisation ausgeprägte, auf der Existenzweise des Habens basierende Leben dominiert durch das Streben nach materiellen Gütern, Geld, Ruhm, Macht, Wissen usw.⁹⁶ Alles ist abgestellt auf vorübergehende Befriedigung, auf Verschleiss. Der Konsument, jener «ewige Säugling, der nach der Flasche schreit», kennzeichnet diese Welt des Habens.⁹⁷ Fromm sagt, das Konsumieren vermindere zwar einerseits die Angst, weil das Konsumierte nicht mehr weggenommen werden könne, aber es zwingt auch dazu, immer mehr zu konsumieren, denn das Konsumierte höre bald auf zu befriedigen.⁹⁸

Als Vision setzt Fromm dagegen eine Welt des Seins, mit dem Fromm ein harmonisches Leben verbindet, in dem der aktive Mensch nichts zu haben begehrt, sondern seine Fähigkeiten produktiv nutzt und eins ist mit der Welt. Während sich der «Habenmensch» auf das verlasse, was er habe, vertraue der «Seinsmensch» auf die Tatsache, dass er lebendig sei und dass etwas Neues entstehen werde, wenn er nur den Mut habe loszulassen.⁹⁹

Laut Fromm ist das Haben und das Sein im Menschen angelegt, der stark beeinflusst werde durch den Charakter der Gesellschaft, in der er lebt, – also müssten sowohl der Mensch als auch die Gesellschaft verändert werden.¹⁰⁰ Fromm verweist auf «die grossen Meister des Lebens», wie Marx, Buddha, Jesus und Meister Eckhart, die in der Alternative zwischen Haben und Sein eine Kernfrage ihrer jeweiligen Anschauung sehen.¹⁰¹

Diese Typologie lässt sich auch in der Literatur finden, vgl. Dostojewskis *Brüder Karamasow*, wo nur einer, Alexej Fjodorowitsch, spirituell wird, d. h. das Sein ist ihm wichtig. Für die anderen ist das Haben wichtig – alles wird starr, sie leben nicht mehr richtig und werden einseitig.

Fromm verweist etwa auf Goethes «Gefunden», wo das lyrische Ich die Blume ausgräbt und verpflanzt, damit ihr Leben erhalten bleibe (Sein).¹⁰² Ganz anders übrigens das «Heidenröschen», das im gleichnamigen Gedicht noch gebrochen wird (Haben).

6.3.3.3 Szondi: Kain (Schicksalspsychologie)

Leopold Szondi, dessen Schicksalsanalyse als weitere tiefenpsychologische Schule neben Freud und Jung gilt, zeigt 1944 neu, dass auch in der Familie unbewusste Strukturen existieren: Frühere Generationen haben ein ähnliches Schicksal wie gegenwärtige, dieses sei also vererbbar. Die Erscheinungen, die Lorenz in *Das sogenannte Böse* beschreibt, gehören laut

⁹⁶ Siems: «Haben oder Sein», S. 391.

⁹⁷ Supp: «Die Macht der Hilfsverben», S. 263.

⁹⁸ Fromm: *Haben oder Sein*, S. 37.

⁹⁹ Siems, S. 391, sowie Fromm, S. 43.

¹⁰⁰ Supp, S. 264.

¹⁰¹ Fromm, S. 27. Weiter schreibt Fromm (S. 27): Buddha lehrt, dass nicht nach Besitz streben dürfe, wer die höchste Stufe der menschlichen Entwicklung erreichen wolle. Jesus sagt: «Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es retten. / Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst aber ins [ewige] Verderben bringt und oder an sich selbst die Strafe leidet?» (Lukas 9,24f. [ZB, S. 91]). Meister Eckhart lehrt, nichts zu haben und sich selbst offen und «leer» zu machen, sich selbst mit seinem eigenen Ich nicht im Wege zu stehen, sei die Voraussetzung, um geistigen Reichtum und Kraft zu erlangen. Laut Marx ist Luxus ein genauso grosses Laster wie Armut und unser Ziel muss sein, viel zu *sein*, nicht viel zu *haben*.

¹⁰² Fromm, S. 29f.

Szondi beim Menschen schicksalsanalytisch eigentlich nicht zum Gebiet des Radikals «Aggression», sondern zu dem des «Kain-Radikals». Kain gilt Szondi – im Gegensatz zu Moses – als Symbol des Schicksals eines Gesetzbrechers, als «Urbild des Bösen» mit äusserst erfinderischer tötender Gesinnung: Kain staut nicht nur affektiv Wut und Hass, Zorn und Rache, Neid und Eifersucht auf – die sich dann plötzlich, explosionsartig entlädt –, Kain drängt auch grenzenlos nach Geltung. Alles, was Wert hat, will er in Besitz nehmen und seine Macht im Haben und Sein masslos vermehren. Mit lügnerischer Anschuldigung, Verleumdung, Anschwärzung anderer beherrscht Kain die Welt – und nennt das Politik und Diplomatie.¹⁰³

6.3.3.4 Drewermann: Nimrod-Komplex

Eugen Drewermann wiederum verweist auf den Nimrod-Komplex, für den im Sinne der szondischen Triebanalyse «Jäger» und «Helden» stehen, d. h. Haupttendenzen der Gewalttätigkeit, des Sich-zur-Schau-Stellens und der Megalomanie, der Gottähnlichkeit. Nimrod besitzt einerseits Abenteuerdrang und ein verwegenes Spielerwesen, andererseits aber ist er brutal selbstverliebt, rücksichtslos und verachtet alles, was er nicht sich selbst verdankt – vor allem besitzt er vor lauter Angst eine Untergangsmentalität, die statt innerlicher, wahrhaftiger Persönlichkeit nur den Rausch der äusserlichen, hohlen Rolle, die Flucht nach vorn, zulässt. Nimrod ist im Grunde ein seelischer Krüppel und Zwerg, der seine Männlichkeit demonstrieren muss, um seine Homosexualität zu unterdrücken.¹⁰⁴

Drewermann zeigt anhand des «Nimrod-Komplexes» Alexanders des Grossen und Hitlers, dass unter den Voraussetzungen individueller und kollektiver Lebensangst politische Grossmachtssucht mit pubertär-ödipalen Zügen notwendig auftreten muss. Als eine Art Kleinmodell für das Königtum nach der Art Nimrods könnten die Jugendbanden der Pubertätszeit gelten. Jede Gruppe bildet sich gegenüber einem Gegner: Dem «Alpha», dem «Repräsentanten der Gruppeninitiative» kommt es zu, das Programm, d. h. den Gegner der Gruppe, zu definieren und auf diese Weise die Aggressionen aus dem Binnenbereich der Gruppe nach aussen abzulenkten.¹⁰⁵

6.3.4 Schwerpunktstörungen

6.3.4.1 Kategorien

Der 1845 eingeführte Begriff «Psychose» löste im Laufe des 19. Jh. die alten Begriffe «Geisteskrankheit», «Tobsucht», «Wahnsinn» usw. ab. Darunter werden schwerste psychische Deformationen verstanden: einerseits exogene Psychosen mit offensichtlichen Ursachen (u. a. alkoholisches Delirium, Paralyse) und andererseits endogene Psychosen ohne erkennbare körperliche Ursachen (u. a. Schizophrenie, Zykllothymie).¹⁰⁶

«Neurotische Störungen», auch als «Neurosen» bezeichnet, werden ursprünglich als relativ verbreitete psychische Probleme begriffen, bei denen eine Person keine Anzeichen einer Gehirnauffälligkeit aufweist, nicht durch stark irrationales Denken auffällt und nicht grundlegende gesellschaftliche Normen verletzt. Jedoch steht die Person unter subjektivem Leidensdruck, zeigt selbstschädigende Verhaltensweisen oder unangemessene Bewältigungsstrategien.

¹⁰³Szondi: *Kain – Gestalten des Bösen*, S. 8f. u. 17. Der Ödipus- und der Kain-Komplex sind laut Szondi (S. 116f.) zwar recht ähnlich, die Schicksalsanalyse hegt aber die Meinung, dass beide Komplexe unabhängig voneinander existieren und den Menschen neurotisieren können. Der wichtigste Unterschied ist, dass beim Kain-Komplex die Liebe dem Vater (Ödipus: Mutter) gilt, der Hass dagegen dem Bruder (Ödipus: Vater).

¹⁰⁴Drewermann: *Strukturen des Bösen. Band II*, S. 486f. u. 503f.

¹⁰⁵Drewermann, S. 485f. u. 503.

¹⁰⁶Benesch, S. 277.

«Psychotische Störungen», auch als «Psychosen» bezeichnet, lassen sich von Neurosen hinsichtlich der Art ihrer Merkmale und des Schweregrades der mit ihnen verbundenen Probleme abgrenzen. Psychotisches Verhalten weicht stark von den gesellschaftlichen Normen ab und wird von einer tiefen Störung des rationalen Denkens, der Emotionen und der Denkprozesse begleitet.¹⁰⁷

Unter den schwereren psychofunktionalen Behinderungen, die diese Störungen mit sich bringen, sind die «Phobien» chronifizierte, massive Angstzustände bei einer Vielzahl möglicher Anlässe, die aber in keinem Verhältnis zur ausgelösten Reaktionsstärke stehen.¹⁰⁸

Die «Schizophrenie» ist eine schwer wiegende psychische Störung, in deren Welt das Denken unlogisch wird. Sie ist gekennzeichnet durch den Verlust einer integrierten Persönlichkeit, Rückzug aus der Realität, emotionale Störungen und Störungen der Denkprozesse. Es treten Halluzinationen auf – Anblicke, Gerüche oder, wie es meistens der Fall ist, Geräusche (in der Regel Stimmen) –, von denen der Patient annimmt, sie seien real. Eine Person kann beispielsweise durchgängig einen Kommentar ihrer eigenen Verhaltensweisen hören oder verschiedene Stimmen, die sich miteinander unterhalten. Auch Wahnvorstellungen kommen häufig vor, d. h. falsche oder irrationale Überzeugungen, die trotz widerlegender Beweise beibehalten werden.¹⁰⁹

Eine der fünf Formen der Schizophrenie ist der «paranoide Typus»¹¹⁰: Davon Betroffene zeigen keine Handlungsfreiheit, sie unterstellen ihr Handeln fremden Mächten und leiden an komplexen und systematischen Wahnvorstellungen, die sich um eine bestimmte Thematik drehen:

- «Verfolgungswahn»: Die Betroffenen fühlen sich ständig ausspioniert und als Opfer eines Komplotts. Sie befürchten, sie seien in Lebensgefahr.
- «Grössenwahn»: Die Betroffenen glauben, von besonderer Wichtigkeit und Bedeutung zu sein – Millionäre, grosse Erfinder oder religiöse Persönlichkeiten wie beispielsweise Christus. Gemeinsam mit Grössenvorstellungen kann auch Verfolgungswahn auftreten – eine Person ist von besonderer Wichtigkeit und wird daher ständig von bösen Kräften bedroht.
- «Eifersuchtwahn»: Die Betroffenen sind – ohne wirklichen Grund – davon überzeugt, von ihren Partnern betrogen zu werden. Sie erfinden Belege, die ihre Theorie stützen und den «Wahrheitsgehalt» ihrer Wahnvorstellung beweisen.

Personen mit einer paranoiden Schizophrenie zeigen weniger desorganisierte Verhaltensweisen, stattdessen wirkt ihr Verhalten eher ernst und förmlich.¹¹¹

¹⁰⁷ Zimbardo/Gerrig, S. 665. Zimbardo/Gerrig verweisen darauf, dass beide Kategorien (neurotische und psychotische Störungen) früheren Versionen des Diagnosemanuals entstammen und ab *DSM-III* 1980 gestrichen wurden, als die Unterscheidung zwischen den beiden Störungen aufgegeben wurde. Dennoch werden sie von vielen Psychiatern und Psychologen weiterhin verwendet, um den allgemeinen Störungsgrad einer Person festzulegen.

¹⁰⁸ Benesch, S. 277. Lück (S. 121) weist darauf hin, dass nach Freud Phobien immer die Aufgabe haben, nicht akzeptable Gedanken zu vermeiden und in akzeptablere Bereiche zu kanalisieren. Als Beispiel dient die Darstellung der Phobie des «kleinen Hans», der eine Pferdephobie hatte, die nach Freuds Auffassung seine wirkliche Angst, nämlich die vor seinem Vater, verdeckte.

¹⁰⁹ Zimbardo/Gerrig, S. 690. Weiter führen Zimbardo/Gerrig aus: «Die *Sprache* kann unzusammenhängend werden – ein «Wortsalat» unverbundener oder erfundener Wörter. Manche Personen werden auch stumm. *Affekte* können flach oder abgestumpft werden, ohne sichtbaren Ausdruck, oder in der gegebenen Situation völlig unangemessen sein. Das *psychomotorische Verhalten* kann gestört sein (Grimassen oder seltsame Manierismen) oder die Körperhaltung erstarrt. Auch wenn nur manche dieser Symptome präsent sind, ist es wahrscheinlich, dass die Lebensführung in Beruf oder sozialen Beziehungen negativ beeinflusst wird, dass sich der Patient aus dem sozialen Leben zurückzieht und sich emotional abgrenzt.»

¹¹⁰ Daneben gibt es den desorganisierten, den katatonen, den undifferenzierten Typus sowie den residualen Typus (vgl. Zimbardo/Gerrig, S. 698).

¹¹¹ Zimbardo/Gerrig, S. 692, sowie Benesch, S. 277.

6.3.4.2 Aggressionen: sozialdynamische Störungen

Persönlichkeitsstörungen äussern sich in lang andauernden fehlangepassten Verhaltensmustern; Persönlichkeitseigenschaften werden so unflexibel und unangepasst, dass sie die Lebens- und Funktionstüchtigkeit des Individuums in bedeutendem Ausmass beeinträchtigen. Menschen mit einer Persönlichkeitsstörung erleben sich selbst und die Welt in einer für sie sehr anstrengenden und belastenden Weise, die unter Umständen auch ihre Fähigkeit zur Bewältigung des täglichen Lebens beeinträchtigt. Diese Art des Erlebens beginnt meist in der Kindheit oder der Adoleszenz, bleibt dann erhalten und berührt nahezu alle Bereiche des persönlichen Lebens. Persönlichkeitsstörungen äussern sich in unreifen und unangemessenen Strategien zur Bewältigung von Belastungen oder zum Umgang mit Problemen.¹¹²

Im DSM-IV, der vierten Ausgabe des *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* der *American Psychiatric Association*, das psychische Störungen klassifiziert, definiert und beschreibt, ist die am häufigsten untersuchte und am zuverlässigsten diagnostizierbare Persönlichkeitsstörung die «antisoziale Persönlichkeit», die früher auch als Psychopathie oder Soziopathie bezeichnet wurde.¹¹³

Das DSM-IV erfasst mehrere unterschiedliche Typen von Persönlichkeitsstörungen:¹¹⁴

Diagnose	Beschreibung
Antisoziale Persönlichkeitsstörung	Auf Missachtung anderer fussendes impulsives, gewissen- und gefühlloses Verhalten sowie mangelnde Achtung sozialer Normen.
Borderline-Persönlichkeitsstörung	Chronische Instabilität der Stimmung, der sozialen Beziehungen und des Selbstkonzepts; selbstzerstörerische Impulse.
Histrionische Persönlichkeitsstörung	Ständiges intensives Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Anerkennung, wird durch dramatische Auftritte, Verführung und Abhängigkeit gesucht.
Narzisstische Persönlichkeitsstörung	Betonung der eigenen Grandiosität und Missachtung der Bedürfnisse anderer, Ausbeutung anderer, Arroganz.
Paranoide Persönlichkeitsstörung	Ungerechtfertigtes ständiges und alles beherrschendes Misstrauen gegen andere.
Schizoide Persönlichkeitsstörung	Chronisches Desinteresse an zwischenmenschlichen Beziehungen, emotionale Kälte.
Schizotypische Persönlichkeitsstörung	Chronisch gehemmtes oder unangemessenes emotionales und soziales Verhalten, verwirrtes Denken, gestörte Sprache.
Selbstunsichere Persönlichkeitsstörung	Vermeidung und Einschränkung sozialer Interaktionen, hervorgerufen durch die ständige Sorge, kritisiert zu werden.
Dependente Persönlichkeitsstörung	Tief greifendes Abhängigkeitsbedürfnis, Wunsch nach Fürsorge und Furcht vor Ablehnung.
Zwanghafte Persönlichkeitsstörung	Höchst unflexibel (rigide) im Handeln und in sozialen Beziehungen, extremer Perfektionismus.

Die beiden typischsten Merkmale einer antisozialen Persönlichkeitsstörung sind mangelnde Empathie und Anteilnahme für andere sowie das Fehlen von Scham- und Schuldgefühlen: Darunter Leidende empfinden einfach keine Gewissensbisse bei ihrem Tun, wie verwerflich dieses auch sein mag. Das Verhalten von Menschen mit antisozialer Persönlichkeit wird fast ausschliesslich durch deren eigenen Bedürfnisse bestimmt – sie scheinen kein Gewissen zu haben. Antisoziale Persönlichkeiten verhalten sich impulsiv, suchen nach einer unmittelbaren Befriedigung ihrer Bedürfnisse und können Frustrationen nicht ertragen.¹¹⁵

¹¹² Atkinson et al., S. 545.

¹¹³ Atkinson et al., S. 545. Vgl. Zimbardo/Gerrig, S. 662.

¹¹⁴ Tabelle aus Atkinson et al., S. 546.

¹¹⁵ Atkinson et al., S. 545f.

Andere Merkmale der antisozialen Persönlichkeit sind eine grosse Gewandtheit im Lügen, ein Bedürfnis nach Nervenkitzel ohne Rücksicht auf Verluste sowie die Unfähigkeit, das Verhalten nach einer Bestrafung zu verändern. Solche Menschen können sehr attraktiv, intelligent und charmant sein – mit ihrem oft grossen Geschick bei der Manipulation anderer Menschen sind sie gute Schwindler und Hochstapler. Ihre Fassade von Kompetenz und Aufrichtigkeit verschafft ihnen zwar aussichtsreiche Jobs, sie haben aber ein geringes Durchhaltevermögen. Ihre Ruhelosigkeit und Impulsivität verführt sie bald zu Eskapaden, die ihr wahres Gesicht offenbaren. Sie häufen Schulden an, verlassen ihre Familien, verschwenden Firmengelder oder begehen kriminelle Delikte. Wenn sie gefasst werden, sind ihre Reuebekundungen so überzeugend, dass sie oft einer Bestrafung entgehen und eine neue Chance bekommen, die sie jedoch selten nutzen.¹¹⁶

Für antisoziales Verhalten gibt es eine Reihe von Ursachen, zum Beispiel die Mitgliedschaft in einer Verbrecherbande oder einen längeren Aufenthalt im kriminellen Milieu, das Bedürfnis nach Aufmerksamkeit und Status, den Verlust des Kontakts zur Realität und die Unfähigkeit, seine Impulse zu steuern.¹¹⁷

Die neuere Forschung konzentriert sich auf biologische Einflüsse, die Qualität der Eltern-Kind-Beziehung (die Eltern sind oft wenig am Leben ihrer Kinder beteiligt, ihre Interaktionen sind von Feindseligkeit, physischer Gewalt und abfälligem Spott gekennzeichnet) und verschiedene Denkstrategien, die antisozialem Verhalten Vorschub leisten könnten (antisoziale Kinder neigen dazu, Informationen über soziale Interaktionen in einer Art und Weise zu verarbeiten, die aggressive Reaktionen auf diese Interaktionen begünstigt).¹¹⁸

6.3.5 Sozialpsychologie: Vorurteile

Ein Vorurteil ist eine gelernte Einstellung gegenüber einem Zielobjekt mit negativen Gefühlen (Abneigung oder Furcht) oder Überzeugungen (Stereotypen), die die Einstellungen legitimieren. Es beabsichtigt, Mitglieder der Zielgruppe zu vermeiden, zu kontrollieren, zu dominieren oder auszulöschen.¹¹⁹

Man kann Menschen leicht dazu bringen, negative Einstellungen gegen Personen aufzubauen, die nicht der eigenen «Gruppe» angehören. Als «soziale Kategorisierung» wird der Prozess bezeichnet, durch den Menschen ihre soziale Umgebung organisieren, indem sie sich und andere in Gruppen einteilen. Die einfachste und durchdringendste Form der Kategorisierung entsteht durch die Beurteilung, ob Menschen so sind wie man selbst. Diese Kategorisierung entwickelt sich von einer Orientierung «ich vs. nicht ich» zu «wir vs. die anderen»: Die Menschen trennen die Welt in «In-Gruppen» – die Gruppen, als deren Mitglied sie sich identifizieren – und «Out-Gruppen» – die Gruppen, mit welchen sie sich nicht identifizieren. Diese kognitiven Unterscheidungen ergeben eine «In-Gruppen-Verzerrung», d. h. die eigene Gruppe wird besser beurteilt als andere. Menschen, die als Teil der Out-Gruppe definiert werden, sind sofort Kandidaten für feindselige Gefühle und unfaire Behandlungen. Der kleinste Hinweis auf Unterschiede reicht aus, Verzerrungen und Vorurteile im Hinblick auf In- und Out-Gruppen zu erzeugen.¹²⁰

¹¹⁶ Atkinson et al., S. 546. Benesch (S. 177) verweist auf das Herostratentum (nach Herostrat, der 356 v. Chr. den Artemistempel in Brand steckte, weil er berühmt werden wollte) als ein Beispiel für eine gestörte Aktivierung gegen die gesamte Bevölkerung.

¹¹⁷ Atkinson et al., S. 545f. Es lässt sich hier allerdings fragen, ob eine kriminelle Laufbahn etc. wirklich Grund und nicht etwa Folge von antisozialem Verhalten ist.

¹¹⁸ Atkinson et al., S. 546–548.

¹¹⁹ Zimbardo/Gerrig, S. 815.

¹²⁰ Zimbardo/Gerrig, S. 816.

Vorurteile führen leicht zu Rassismus – die Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe oder ethnischen Herkunft – und zu Sexismus – die Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Geschlechterzugehörigkeit. Die unmittelbare Tendenz, ein «wir» und «die anderen» zu definieren, wird noch wirksamer, wenn die Wahrnehmung anwächst, dass die Ressourcen für das Überleben knapp sind und dass die Dinge nur einer Gruppe auf Kosten der anderen gegeben werden können.¹²¹

6.3.6 Die sieben Todsünden (aus psychologischer Perspektive)

Es stellt sich die Frage, was das Konzept der sieben Todsünden für das Thema «Umgang mit dem Bösen» leistet. Die sieben Todsünden sind eine historisch schöne Klassifizierung zur Festmachung des Bösen: Praktischerweise stehen den sieben Tugenden ebenso viele Laster gegenüber. Allerdings wirken diese Laster gegenseitig aufeinander, so ist der Mensch meistens nicht nur von einem betroffen, sondern gleich von mehreren.

Zunächst werden die Begriffe «Laster» und «Sünde» voneinander abgegrenzt: Laster sind nach Augustinus und Thomas von Aquin menschliche Gewohnheiten und Eigenschaften, die dem Naturrecht widersprechen und als Ursachen der Sünde gelten, das heisst Zustände und Gesinnungen, die den Menschen zu bestimmten Sünden besonders prädestinieren. Die Sünde dagegen besitzt selbst Handlungscharakter, gleichgültig, ob sie in Werken, Worten oder Gedanken begangen wird.¹²²

Der Anreiz zur Sünde wird im Mittelalter auf drei Mächte zurückgeführt:

1. den Teufel, der den freien Willen nicht zwingen, wohl aber beeinflussen kann,
2. die Welt, die den Gottsuchenden mit Augen-, Fleischeslust und Hoffart umgibt, und
3. die Begierlichkeit, die den Menschen als eigene Lust in weltliche und teuflische Bereiche lockt.¹²³

In der Praxis ist es schwierig, zwischen Denken und geplantem Handeln zu unterscheiden, so dass die beiden Begriffe «Laster» und «Sünde» schon im Mittelalter austauschbar werden. So gibt es einerseits den Ausdruck «Todsünde» (diese haben aber nicht unweigerlich den Tod und die ewige Verdammnis zur Folge, denn auch sie können vergeben werden), andererseits aber den Begriff «Hauptlaster», den Papst Gregor der Grosse und spätere Theologen bewusst verwenden: Sie bilden die Wurzel und Quelle aller sündhaften Handlungen des Menschen.¹²⁴

Gregor entwirft sein Lastersystem in seinem moralisch-allegorischen *Kommentar zu Hiob*, er geht dabei von *superbia* als der Wurzel der Hauptsünden aus, aus der sieben Nachkommen entspringen. Die sieben Hauptlaster bei Gregor sind Stolz (*superbia*), Neid (*invidia*), Zorn (*ira*), Trägheit/Melancholie (*acedia* oder *tristitia*), Geiz (*avaritia*), Völlerei (*gula*) und Wollust (*luxuria*). Die Reihenfolge versteht das Böse, das sich in den einzelnen Lastern ausprägt, als einen Abstieg von der Höhe des Stolzes zu den grobsinnlichen Lastern.¹²⁵

Den Hauptlastern stellt Gregor ebenfalls sieben Haupttugenden gegenüber. Er nimmt die vier platonischen Kardinaltugenden, die schon von Ambrosius und Augustinus «verchristlicht» wurden – Klugheit (*prudentia*), Mässigkeit (*temperantia*), Tapferkeit (*fortitudo*) und Gerech-

¹²¹ Zimbardo/Gerrig, S. 816f.

¹²² Grübel: *Die Hierarchie der Teufel*, S. 178.

¹²³ Dinzelbacher (Hg.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*, S. 793.

¹²⁴ Grübel, S. 178.

¹²⁵ Schweitzer: *Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters*, S. 7f.

tigkeit (*iustitia*) – und fügt die drei paulinischen Tugenden Glaube (*fides*), Hoffnung (*spes*) und Liebe (*caritas*) hinzu.¹²⁶

Obwohl in der Psychologie eigentlich weder die Sünde noch das Böse Thema ist, macht sich Maguire in *Die dunklen Begleiter der Seele* über die sieben Todsünden Gedanken und überprüft ihre psychologischen Ursprünge. Allerdings können alle diese Gefühlsregungen und -empfindungen natürlich auch anders erklärt werden. Maguires Abhandlung bietet für meine Zwecke jedoch ein lohnendes Arbeitsinstrument, weshalb ich seine Erkenntnisse im Folgenden zusammenfasse.

6.3.6.1 *superbia*

Stolz ist die Sünde, der man am leichtesten zum Opfer fällt, da sie sich sozusagen von unserer tugendhaften Seite nährt – letztlich kann man sogar stolz auf die eigene Bescheidenheit sein. Die Kirchenväter betrachten darum den Stolz als die erste der sieben Todsünden und als Grundlage der anderen. Der Stolz ist unmenschlich, nimmt er doch in seiner übermässigen Selbstliebe, seinem Egoismus, seiner Arroganz und seiner Überheblichkeit keine Rücksicht auf die anderen Menschen und glaubt im Geheimen an seine eigene Allmächtigkeit. Die Hybris, der arrogante Stolz, wird auch die Sünde Luzifers genannt.¹²⁷

Im Alten Testament wird Stolz als eine Selbsterhöhung des Menschen bezeichnet, die von Gott sofort bestraft wird. Die Formulierungen sind eindeutig: «Denn der Tag des Herrn der Heere kommt über alles Stolze und Erhabene, über alles Hohe – es wird erniedrigt» (Jesaja 2,12); «Hoffart kommt vor dem Sturz, und Hochmut kommt vor dem Fall.» (Sprichwörter 16,18).¹²⁸

Stolz steht in vollständigem Widerspruch zur christlichen Idee der Selbstlosigkeit und wird daher von der christlichen Ethik streng verurteilt, führten Jesu Tugenden wie Milde, Demut, Toleranz und Liebe doch zu einem neuen Verständnis der moralischen Verwerflichkeit des Stolzes. Augustinus stellt in seiner Analyse der Ursachen der Sünde einen Zusammenhang her zwischen Stolz, Wollust und Neugier. Thomas von Aquin sieht Stolz sogar als die erste und schwerste aller Sünden, weil er die Ursache aller anderen Sünden sei bzw. weil er eine Weigerung darstelle, sich Gott zu unterwerfen. Die Ursache des Stolzes erkennt er in einem grundlegenden Mangel an Liebe, dem alles moralisch Böse entspringt.¹²⁹

6.3.6.2 *invidia*

Eifersucht, eine Kombination von Ressentiment, Angst, Wut und Hass, weist auf ein Vakuum, eine Leere hin, wo die Liebe ihren Ort hat; sie ist mit Rivalität verbunden und drückt eine stillschweigende Angst vor dem «anderen» aus. Die Eigenschaft «eifersüchtig sein» bezeichnet ein Gefühl der Unsicherheit aus der Befürchtung heraus, dass einem ein anderer vorgezogen wird. Eifersucht und Neid werden nicht klar unterschieden, schon das lateinische *invidia* kann Neid wie auch Eifersucht bedeuten.¹³⁰

Der Neid der Öffentlichkeit richtet sich auf Menschen, die Erfolg haben: Der Wunsch, so zu sein wie der scheinbar Überlegene, ist ein unbewusster Neid, der sich hinter der Maske der Bewunderung verbirgt, dessen Ursache die Unzufriedenheit mit sich selbst ist.¹³¹

¹²⁶Grübel, S. 182.

¹²⁷Maguire, S. 23, 28, 37, 45.

¹²⁸Maguire, S. 37. Bibelstellen: *EÜ*, S. 898 u. 793.

¹²⁹Maguire, S. 44f.

¹³⁰Maguire, S. 108–110 u. 147.

¹³¹Maguire, S. 110f.

Die Unterdrückung eines Eifersuchtsgefühls begünstigt die Bildung eines Komplexes, der schliesslich zur Zwangsneurose oder gar einer Geisteskrankheit, zur Besessenheit führen kann, die als instinktiver, autonomer Trieb zum Töten Gewalttätigkeiten und Sadismus mit sich bringt. Aus diesem Grund ist die Eifersucht von vielen Kulturen immer schon als tödlichste aller Todsünden betrachtet worden und wird von sogenannten primitiven Völkern deshalb auch so gefürchtet.¹³²

Im Alten Testament, z. B. in der Genesis, finden sich auch Hinweise auf die Eifersucht Gottes, z. B. als er im Paradies den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse wachsen lässt und Adam unter Todesandrohung davor warnt, von diesem Baum zu essen. Die Schlange behauptet das Gegenteil: Indem sie davon ässen, würden sie so wie Gott. Die Schlange, die dunkle (unbewusste) oder göttliche Eifersucht, treibt die Menschen heimlich zu dem, was ihnen schadet, und verstärkt die negativen Aspekte: Ungehorsam und Machtgelüste. Schon hier zeigen sich aber auch in Adam und Eva der angeborene Neid und der eifersüchtige Groll gegen Gott.¹³³

6.3.6.3 *ira*

Zorn ist eine allgegenwärtige und oft unerkannte (weil verdrängte) elementare Emotion, die sich mit anderen, deutlich böartigen Emotionen und Affekten verbinden und deren Stärke vom leisen Unmut bis zum heftigsten Wutausbruch variieren kann. Wenn der Zorn verdrängt wird, besonders bei sogenannten aggressionsgehemmten Menschen, muss er sich ein «Ventil» suchen in der Form von Projektionen auf andere Menschen und von Körpersymptomen. Wird Zorn nie bewusst erkannt oder ausgedrückt, bleibt nur ein Schamgefühl; man hat immer das Gefühl, falsch gehandelt oder versagt zu haben. Wird er chronisch, entwickelt er sich zur Melancholie oder zu einer Depression – wird er aber über längere Zeit zurückgehalten, schwillt er an und entlädt sich explosionsartig in einem Wutanfall oder Tränenausbruch, oder unkontrollierte und oft gefährliche, zerstörerische Affekthandlungen sind die Folge.¹³⁴

Solche Emotionen können äusserst ansteckend wirken, z. B. im Deutschland des Dritten Reichs mit dem Archetyp Wotan, dem «Aufpeitscher» des Sturms, wo das Individuum in eine Massenbewegung gerät, womit nach Jung die menschliche Kontrolle an ein Ende gelangt und der Archetyp zu wirken beginnt. Ein Indiz für Zorn ist der verschwundene Sinn für Humor.¹³⁵

Im Zorn taucht auch der Archetyp Feuer auf, so spielen Symbole wie Feuer, Rauch und brennende Fackel eine wichtige Rolle: Wir kochen vor Wut oder glühen vor Zorn, was eine emotionale, versengende Feuersbrunst andeutet. Andere Symbole für den Zorn sind der Eber, der manchmal als Verkörperung blinder, instinktiver Wut dargestellt wird, sowie das Schwert,

¹³²Maguire, S. 118f.

¹³³Maguire, S. 130–132.

¹³⁴Maguire, S. 59, 61, 66 u. 94. Maguire (S. 64, 67, 75 u. 80f.) zeigt, dass Zorn auch eine Entzündung der Psyche ist, worauf zahlreiche physiologische und physische Aspekte hinweisen: Von allen Körperorganen ist die Haut der offensichtlichste Spiegel der unausgedrückten, unbewussten Wut. Am Entwicklungsmuster von Hautkrankheiten kann man innerpsychische Prozesse ablesen. Bei atopischen Ekzemen, zum Beispiel, widerspiegeln die Röte und die Trockenheit der Haut sowie die Narbenbildungen dieser Krankheit den «trockenen Zorn», der bei Menschen mit einem Mutterkomplex durch die Ablehnung entsteht. Vor allem Beschwerden des Mundes, der Speiseröhre und des Magen-Darm-Traktes sind häufig das Resultat von emotionalen Erregungen, und der Zorn spielt eine nicht unbedeutende Rolle bei vielen Krankheiten dieser Organe: Aphthen auf der Zunge, Schwierigkeiten beim Schlucken, Halsentzündungen, Verdauungsbeschwerden, Übelkeit, Erbrechen und Durchfall, Blinddarm, Kolitis, Hämorrhoiden, Divertikulitis, Darmkrämpfe oder die heute weit verbreitete Modekrankheit Reizkolon.

Von Franz (*Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 169f.) schreibt, Menschen, die in Gefahr stehen, sich von einer pathologischen Wut hinreissen lassen, können während einer Analyse von einem Erdbeben oder einer Lawine träumen, das Unbewusste benutze dazu ein passendes symbolisches Bild.

¹³⁵Maguire, S. 64 u. 86, sowie von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 201.

in dem symbolisch die Bereitschaft zum Kampfe zu sehen ist, entweder zum eigenen Schutz oder um andere zu töten.¹³⁶

Von Wut besessene Geschöpfe werden im Märchen und in Träumen oft als Krüppel dargestellt, weil es eine verzerrte, einseitige, menschliche Natur impliziert. Wenn z. B. ein Mann so böse auf seine Frau ist, dass er sie schlägt, dann geht er nur auf einem Bein, da er sich von der Einseitigkeit eines momentanen Affekts hinreißen lässt, oder er hat einen Kopf, der daherrollt.¹³⁷

6.3.6.4 *acedia/tristitia*

Acedia steht in der Mitte zwischen den drei Todsünden geistiger – Stolz, Neid und Zorn – und den dreien körperlicher Natur – Geiz, Völlerei und Wollust. Sowohl die Sünden des Geistes als auch diejenigen des Körpers haben eine Verbindung zur Trägheit, wie schon die Kirchenväter erkennen, indem sie die Trägheit in ihrem physischen und psychischen Aspekt als Todsünde betrachten.¹³⁸

Trägheit im geistig-seelischen Bereich heisst Bequemlichkeit, Untätigkeit, Energielosigkeit und geistige Schwerfälligkeit, im negativeren Sinn Misshmut und Verdrossenheit. Geistige Trägheit galt im Mittelalter und bis etwa ins 18. Jh. als eine der Hauptsünden, verstand man doch darunter das Unvermögen, die Dumpfheit oder Satttheit des Alltagslebens zu transzendieren und sich zum Göttlichen zu erheben.¹³⁹

Cassian unterscheidet zwischen Trägheit und Traurigkeit, Melancholie (*tristitia*), einem Zustand, den wir heute als Depression – die meist auf unbewussten, unverarbeiteten Zorn hinweist – bezeichnen würden. Thomas von Aquin jedoch kritisiert diese Abtrennung der Traurigkeit von der Trägheit scharf. Akzeptiert man die Verbindung der *tristitia* mit der Trägheit, erhält man ein vollständigeres Bild der *acedia*, denn eine solche Stimmung trennt den Menschen von Gott, auch weil der Träge den Wert der Gaben Gottes nicht anerkennt und die Arbeit, die Gott ihm aufgegeben hat, verachtet. Jung würde sagen, es trennt ihn von seiner instinktiven Welt und dem Selbst, der träge Mensch erlaubt sich den Luxus, zu allen unfreundlich zu sein. Ausserdem entwertet ihn auch das der Trägheit immanente fehlende Selbstbewusstsein, mit dem man sich nichts zutraut, worin sich die Gegenwart des Schattens zeigt, unseres wahren Antagonisten. Träge Menschen verachten sich zum Teil selbst oder lehnen sich sogar völlig ab.¹⁴⁰

6.3.6.5 *avaritia*

Die Sünde der *avaritia* umfasst sowohl Geiz als auch Habgier: Geiz ist eine verschlingende, leidenschaftliche Gier nach materiellem Besitz, verbunden mit dem egoistischen Verlangen, diesen Besitz mit keinem anderen zu teilen, sondern ihn ausschliesslich für sich zu behalten. Geiz im weiteren Sinn umfasst auch das Suchen und Erwerben von materiellem Besitz, im Zentrum steht aber das Behalten des Erworbenen. Ein geiziger Mensch lässt sich bei der Be-

¹³⁶Maguire, S. 62 u. 91.

¹³⁷von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 170. Vgl. 6.4.4 Krüppel, S. 256.

¹³⁸Maguire, S. 178.

¹³⁹Maguire, S. 154.

¹⁴⁰Maguire, S. 161f. u. 179. Maguire (S. 161f.) verweist weiter auf Gregor den Grossen (S. Gregorii, Reg. Past. III, iii, *Moralium liber XXXI*), der die *tristitia* anstelle der *acedia* in seinen Sündenkatalog aufnimmt, schreibt: «Diejenigen, die diese Art Traurigkeit empfinden, sind dem Zorn schon nahe, denn von dieser Traurigkeit kommt Unbehagen, missgünstige Zaghaftheit, Verzweiflung und Starrheit im Angesicht von Veränderungen, und der Geist verirrt sich im Verbotenen.»

riedigung seines Verlangens von niemandem oder nichts abhalten. Hat er, was er will, ist er nicht speziell daran interessiert – die Hauptsache ist der Besitz an sich.¹⁴¹

Die Wurzeln des Geizes sind Vergnügungssucht verbunden mit dem Streben nach Macht und vermischt mit sinnlicher Begierde: Von Gier und Leidenschaft getrieben, denkt der Mensch an nichts anderes mehr als ans Geldverdienen oder ans Anschaffen von Gütern. Die Anbetung des Materialismus, die sich im Habgierigen zeigt, ist ein Zeichen dafür, dass es diesem Menschen an Spiritualität mangelt und er seine Seele verloren hat.¹⁴²

Der Geiz kann sich auch in der sexuellen Energie ausdrücken. In der Analyse finden sich nicht selten geizige Männer, die impotent sind, da sie ihre Männlichkeit nicht mit ihren Frauen teilen wollen. Auch weibliche Frigidität ist oft mit einem egoistischen Zurückhalten des sexuellen Selbst verbunden. Diese Zustände zeugen von einer tiefen inneren Habgier.¹⁴³

Das englische Sprichwort “The love of money is the root of all evil” deutet darauf hin, dass Geld auch in Münzen geprägte Energie ist, eine Verkörperung der Libido, weshalb geizige Menschen wohl über nichts anderes sprechen als über ihre Finanzen, wo offenbar alle ihre Energie gespeichert ist.¹⁴⁴

6.3.6.6 *gula*

Gula ist die Todsünde des übermässigen Essens und Trinkens, wobei es sich um eine Gier nach Nahrung handelt, obwohl daran kein Mangel besteht. In unserer Wohlstandsgesellschaft, die den echten Hunger nicht kennt, wird schon der Appetit, die blosse Lust auf Essen, als Hunger bezeichnet. Das Nahrungsmittelüberangebot und die Übersättigung führen oft dazu, dass die Libido nach einer andern Befriedigung sucht. Bei der Völlerei geht um eine <verschobene> Gier nach Essen und Trinken, die einen inneren, psychischen Hunger ersetzen soll, z. B. durch Esssucht oder süchtig machende Genussmittel wie Tabak, Alkohol oder Drogen. Im Schlemmer, im Alkoholiker und im Drogenabhängigen ist die übersteigerte Gier auf Genuss viel stärker als das Vergnügen der Befriedigung. Das Bedürfnis dominiert, und je länger, je mehr spürt das Opfer nur eine kurzfristige oder gar keine Erleichterung – das Verlangen bleibt ewig unbefriedigt. Solch abnorm starke Gelüste sind geprägt durch ein künstlich erzeugtes Verlangen, z. B. durch Gruppendruck oder Modetrends.¹⁴⁵

Wie jedes Übermass trennt auch die Völlerei von Gott – psychologisch gesprochen von der Beziehung zum Unbewussten und zum Selbst –, denn wem nur die völlig unmässige Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse wichtig ist, der ist in sich selbst und seinem Egoismus verfangen, und die Pflege des Unbewussten hat keinen Raum. Der Mensch kann also wohl kaum die subtilen Botschaften des Unbewussten wahrnehmen, wenn er die instinktiven Weisungen des Körpers nicht hört.¹⁴⁶

6.3.6.7 *luxuria*

Das lateinische *luxuria* bedeutet Üppigkeit und Genusssucht. Seit dem 13. Jh. wird <Wollust> einerseits im sachlichen Sinne von <was Freude bereitet> wie auch in der Bedeutung von <Lustgefühl> gebraucht; immer enthält sie etwas Übertriebenes und Ungehöriges. Wollust ist nur ein Aspekt einer zerstörerischen Begierde, einer Gier, die auf die Libido gerichtet sein kann, aber auch auf ein materielles Gut oder auf ein Ziel wie Ehre, Macht, Geld etc. Richtet

¹⁴¹Maguire, S. 221.

¹⁴²Maguire, S. 221f. u. 224.

¹⁴³Maguire, S. 242.

¹⁴⁴Maguire, S. 241f.

¹⁴⁵Maguire, S. 247, 249f. u. 253.

¹⁴⁶Maguire, S. 253f. Vgl. Aristoteles unter 6.1.2 Die antike Philosophie, S. 185.

sich der Drang, die Energie auf eines dieser Dinge, dann kann ein «Hunger», eine verschlingende Gier, einer Sucht ähnlich, entstehen. Der Beobachter muss allerdings auch sich selbst prüfen, wenn man jemandem den Vorwurf z. B. des Ehrgeizes macht, ob man nicht seinen eigenen Schatten auf den anderen projiziert.¹⁴⁷

Seit dem frühen Christentum machte sich ein Widerstand bemerkbar gegen auch geringste Anzeichen von Zügellosigkeit, so zum Beispiel gegen das Schmücken des Körpers und der Kleider. Öffentliche Vorstellungen wurden verboten wie auch anzügliches Singen oder das Tanzen von Männern und Frauen miteinander. Auch üppige Mahlzeiten und Trunkenheit wurden stark eingeschränkt. Im Mittelalter bedeutete *luxuria* insbesondere die Hingabe an Leidenschaften, die nicht unter Ehebruch, Hurerei und Inzest zusammengefasst waren. Wollüstiges Verlangen, das nicht zum eigentlichen Sexualakt führte, unterstand im Allgemeinen nicht der kanonischen Zensur. Die Regel war, dass die Kirche nur Handlungen verurteilte und davon nur jene, die einen Skandal verursachten. Geheime Gedanken, anzügliche Gefühle, verborgenes Verlangen überliess man den spirituellen Heilmitteln.¹⁴⁸

Die Begierde nach Vergnügen irgendwelcher Art – auf Kosten anderer Menschen – ist noch heute die Grundlage alles Bösen. Auch ist Wollust eine wichtige Ursache des Bösen, ist sie doch ein egoistischer Trieb, der das Selbst zu entmachten oder zu beherrschen versucht.¹⁴⁹

¹⁴⁷Maguire, S. 185, 188f. u. 194.

¹⁴⁸Maguire, S. 198f.

¹⁴⁹Maguire, S. 199.

6.4 Historisches

6.4.1 Caligula

Vom römischen Imperator Gajus Cäsar Augustus Germanicus, besser bekannt unter seinem Spitznamen Caligula (*12 †41, Kaiser seit 37, in Suetons *De vita Caesarum*), meinte sein Grossvater Tiberius oft: «Gajus ist zu meinem und aller Verderben am Leben geblieben.»¹

Im Gegensatz zu anderen Figuren in meiner Arbeit ist diese Figur nicht fiktiv und die Geschichte – mindestens vordergründig – keine Fiktion, es handelt sich hier um die Biographie einer realen Person, die vor bald zwei Jahrtausenden tatsächlich gelebt hat. Und eben gerade diese – echte – Figur übertrifft die anderen – erfundenen – Bösewichter an Brutalität, Gewissenlosigkeit und Bössartigkeit bei weitem. Erstaunlich, dass ausgerechnet die Realität (sofern man bei Suetons *De vita Caesarum* überhaupt von Realität sprechen kann, schliesslich war dieser Biograph bei Caligulas Taten auch nicht selbst zugegen – er schrieb *De vita Caesarum* ca. ein Jahrhundert nach Caligulas Tod) einen solchen Charakter schaffen kann:

Während man in fiktionalen Texten eine eigentliche Geschichte samt Exposition, Motiv, Katastrophe etc. antrifft, gilt das hier nicht, all dies ist über den Haufen geworfen, selbst die Strafe fehlt (der Übeltäter kommt mit einer blossen Ermordung ja reichlich glimpflich davon). Alles, was ich in meiner Arbeit bei den anderen Figuren gezeigt habe, wird bei Caligula ins Unendliche, ins Groteske überzeichnet und übersteigert, eine weitere Steigerung scheint kaum mehr möglich. Auf alles Erdenkliche und auch alles Unfassbare muss man bei Caligula gefasst sein; nichts Hässliches und Böses scheint ihm fremd. Nichts erscheint mehr realistisch, doch dieses Phänomen ist nicht auf das Römische Reich beschränkt, die Geschichte liefert uns ja immer wieder solche «Scheusale» (*monstra*), wie sie Sueton selbst nennt.

6.4.2 Hitler

Ähnlich wie Caligula scheint Adolf Hitler fast eine erfundene, in ihrer abgrundtiefen Bössartigkeit gar eine triviale Figur. Wie Steffen schreibt, erfüllten sich im Aufstieg Hitlers, in der Geschichte des Dritten Reiches Zug um Zug in verblüffender Weise die apokalyptischen Visionen der Endzeit: Hitler und sein Propagandaminister Goebbels als Antichrist und Lügenprophet; die grossen Wunder und Zeichen, die alle Welt verführten; die Verfolgung und Ermordung von Juden sowie von allen, die den Hitlerkult verweigerten; nur wer das Parteiabzeichen trägt, kann etwas werden usw.²

Bei den folgenden Ausführungen ist jedoch vor auszuschicken, dass die Art, wie Picard, Fest, Arendt und Drewermann das Phänomen Hitler zu erfassen suchen, vor allem diskursanalytisch interessant ist – und nicht etwa historisch.

Drewermann beschreibt den «Nimrod-Komplex» Hitlers, dessen Aufstieg und Fall die gesamte Welt in Atem hielt. Hitler versuchte in einer brutalen Kain-und-Abel-Welt seiner gnadenlosen Angst durch Herrschaft Herr zu werden, neurotisch zerrissen zwischen göttlichem Anspruch und vollkommener Nichtigkeit. Hitlers Prägung aus Lebensangst, masochistischem Selbsthass und masslosem Ehrgeiz, gepaart mit einem ewig gehetzten, ruhelosen, zu jeder Art von Ausdauer unfähigem Dasein, stellte ihn vor ein neurotisches Alles oder Nichts, des totalen Versa-

¹ Sueton: *Cäsarenleben*, S. 234.

² Steffen: *Drachenkampf*, S. 107.

gers oder des universalen Retters, des globalen Siegers oder des kosmischen Verneiners – so rief Hitler 1939: «Wer Macht nicht besitzt, verliert das Recht zum Leben.»³

Der Schweizer Philosoph Max Picard schreibt unter dem Eindruck der Gräuel des gerade zu Ende gegangenen Zweiten Weltkriegs *Hitler in uns selbst* (1946 erschienen). Darin versucht er das Unfassbare, das Unerklärliche zu erklären, wie es so weit kommen konnte, dass die Deutschen – aus dem Land der Dichter und Denker notabene – plötzlich zu Massenmördern mutierten.

Picard erklärt dieses Phänomen vor allem mit der Diskontinuität der Welt, in der nichts zusammenpasse, in der Hitler gerade als absolute Null, als «Nichts», gut als Projektionsfläche wirken konnte. Vor dem Nationalsozialismus habe eine unsichtbare, unauffällige Zusammenhangslosigkeit geherrscht, die sich Hitler als eine Welt eingerichtet habe – denn er sei so gering und phantasielos gewesen, dass er gar nicht imstande gewesen wäre, die Welt des Nichts zu schaffen, wenn nicht alles und alle schon dafür bereit gewesen wären. Hitler sei nur fähig gewesen, etwas herauszureissen, z. B. den Staat aus der hierarchischen Ordnung, woraus dann wieder eine Ordnung geworden sei. Ebendies sei auch das Satanische an ihm gewesen: Jede Bewegung bei ihm ist eine Bewegung des Herausreissens und Zerstörens. Dabei habe Hitler sowohl das Gute als auch das Böse pervertiert: Das «Augenblickshafte», das Böse, habe er zu etwas Dauerndem gemacht, und das eigentlich andauernde Gute habe er – zusammenhangslos, augenblickshaft – zerstört: Chaos und Geschrei dienten als Orientierung. Hitlers Hybris sei es gewesen, dieses Alogische, Unzusammenhängende allen Völkern aufzwingen zu wollen.⁴

Als Projektionsfläche für die Nazis habe der Jude gedient: Man habe Juden als das ganz und gar Gegensätzliche konstruiert – was der Nazi brauche, damit er dann am Juden sich seiner selbst bewusst werde, wie er den «Führer» brauche, um sich an ihm seiner Existenz bewusst zu werden.⁵

Picard versucht die Nazis auszugrenzen, sie sind nicht mehr menschlich, sondern sie sind «totale Apparatur» geworden, die sich nicht davor scheuten, ihre schlimmsten, bösartigsten und gewalttätigsten Träume wahr zu machen. Bis zu den Nazis bestand noch eine Diskrepanz zwischen dem, was in dem Menschen als Anlage vorhanden ist und dem, was er verwirklichen konnte – auch eine Diskrepanz zwischen dem Bösen, das ein Mensch hatte tun *wollen*, und dem, was er wirklich *tat*, gab es bis zu Hitler.⁶

Picard versteigt sich dazu zu schreiben, in der Geschichte habe es bis dahin nichts vergleichbar Böses gegeben: In den Grausamkeiten der Hunnen habe sich die wilde Natur gezeigt, wie in einem Gewitter, einem Erdbeben oder bei einer Sturmflut. Die Verbrechen hätten auch aus der menschlichen Leidenschaft hervorstürzen können, wie die Gräueltaten während der Französischen Revolution. Die Nazis hätten das Böse in sich nicht nur eingeholt, sondern überholt, für ihre unsagbaren Verbrechen müssten neue Kategorien geschaffen werden: Sie scheinen Picard an nichts Sexuelles, überhaupt an nichts Menschliches gebunden, und eben darum so hemmungslos und ungeheuerlich – auskalkulierte, «wissenschaftliche Grausamkeit, eine Ingenieurs- und Chemikergrausamkeit» bei der Produktion in Fabriken, bei der es nur um

³ Drewermann: *Strukturen des Bösen. Band II*, S. 495f. u. 499. Drewermann (S. 499) zitiert Fest: *Hitler*, S. 794. Vgl. 6.3.3.4 Drewermann: Nimrod-Komplex, S. 242.

⁴ Picard: *Hitler in uns selbst*, S. 49f., 59 u. 158. Picard (S. 271) führt weiter aus, Hitler habe nicht die Substanz und nicht die Form eines Helden gehabt, er sei ein aufgeregtes, böses, pedantisches und maschinenmässig vergrössertes Nichts ohne Humor gewesen – so einer komme in Shakespeares Welt nicht vor, nicht einmal in Shakespeares Unterwelt.

⁵ Picard, S. 138f.

⁶ Picard, S. 58f.

Quantität gehe –, wie bei Exportziffern, die den Menschen nichts anzugehen scheinen, für die er sich nicht verantwortlich vorkommt.⁷

Auch für Arendt handelt der Nazi, dieser neue Verbrechertypus – nun wirklich ein Menschenfeind – unter Bedingungen, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewusst zu werden.⁸ Im Dritten Reich habe das Böse die Eigenschaft verloren, an der die meisten Menschen es erkennen – es sei nicht mehr als Versuchung an den Menschen herangetreten. Viele Deutsche und viele Nazis hätten gelernt, mit ihren Neigungen fertig zu werden und der Versuchung, *nicht* zu morden etc., zu widerstehen.⁹

In ausführlichen Charakteranalysen beschreibt Erich Fromm Hitler (neben Stalin und Himmeler) als Prototyp einer sadistischen Charakterprägung, bei dem ein solcher Impuls ständig aktiv ist und nur auf eine geeignete Situation wartet, aktiv zu werden. Fromm nennt diese Prägung – neben dem sogenannten autoritären Charakter – einen Bedingungsfaktor für die politische Tyrannei mit Massenmorden nie gekannten Ausmasses.¹⁰

Aus diesem Erklärungsmodell folgt, dass das Böse keine aussermenschliche Macht und der Mensch selbst als Produzent des Bösen dafür allein verantwortlich ist. Das Böse im Menschen ist aber kein irreparabler Trieb und eine Welt voll Mord, Folter, Kriegslüsterheit, Menschenfeindlichkeit kein unabwendbares Schicksal, sondern der in der Sozialisation ausgebildete Charakter entscheidet über seine Neigung zum Guten oder zum Bösen. Damit ist es die Aufgabe der Gesellschaftspolitik, Pädagogik etc., eine Sozialisation zu ermöglichen, die die Lust am Beherrschen, Unterdrücken und Quälen nicht kennt und das eigene Böse nicht in Sündenbocke und Feindbilder zu projizieren.¹¹

Joachim Fest zeigt in *Hitler* «die grosse Angst», die entscheidend Hitlers Persönlichkeit geprägt habe und ihn besonders befähigt habe, die kollektiven Ängste der entwurzelten, sich vor der erniedrigenden Wirklichkeit ekelnden Massen in explosiv aggressive Gewalt umzusetzen, indem er sie mit dem Versprechen heroischer deutscher Grösse getröstet habe (138; 1041).¹²

Fest schreibt, Hitler habe die ganze Welt beherrschen müssen, um auch für sich einen Platz zum Leben zu finden (844), denn er habe gewusst: «Das Leben vergibt keine Schwäche!» (1014). Er, der sich «vom Nichts emporgearbeitet» habe und den Begriff «Kapitulation» in seinem Leben nie kennen gelernt haben wolle (984), habe einen Messias- und Retterkomplex gehabt (287). Notwendigerweise habe eine riesige Kluft zwischen dem Anspruch und der Wirklichkeit seiner Person bestanden. Fest spricht von der «Dauerpubertät» (293) und dem pubertären «Glücks- und Angstschauer» Hitlers (1033).¹³

Die mütterlich-weibliche Seite seines Ödipuskomplexes zeigt sich laut Drewermanns Interpretation in Hitlers Sexualangst und inzestuösen Bindungen, seiner Angst vor genitalen Infektionen – wohl von ödipaler Kastrationsangst herrührend.¹⁴ Statt wirklicher persönlicher Bezie-

⁷ Picard, S. 57–59.

⁸ Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, S. 400f.

⁹ Arendt, S. 248f.

¹⁰ Vierzig: *Das Böse*, S. 44. Vierzig (S. 40) verweist auf Fromm, Erich: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. 1977, S. 286.

¹¹ Vierzig, S. 44f.

¹² Drewermann, S. 495. Alle Seitenangaben in Klammern in diesem Abschnitt beziehen sich auf Fest: *Hitler*, zitiert nach Drewermann.

¹³ Drewermann, S. 496–499 u. 503.

¹⁴ Drewermann (S. 500–502) führt aus, Hitlers Ödipuskomplex zeige sich im Hass auf seinen allmächtigen Vater Alois, einen energischen, pflichtbedachten, biedereren, strengen Mann mit offenbar unstemtem Temperament, – den Hitler dann aber kopiert habe – und die inzestuöse Fixierung auf seine schwächliche Mutter Klara, die ihn materiell verwöhnt habe. Ein hervorstechender Zug seines Wesens bestehe in der ausgeprägten Ambivalenz gegenüber der vom Vater verkörperten Ordnung und Staatsmacht. Der abgründige Hass gegen die bürgerliche

hungen sei Hitler in Verbindung zur Masse eingetreten, die er seine «einzige Braut» nannte (448) und die er beherrscht und ausbeutet habe wie einst seine Mutter; die Masse habe er sich unter Einsatz aller Kräfte als sein willfähiges Werkzeug unterworfen – «Ersatzhandlungen einer ins Leere laufenden Sexualität» (448; vgl. 456). Auch eine gewisse «feminine Aura» (457) und einen Einschuss homosexueller Züge seien bei Hitler zu bemerken: das schwärmerische Liebesgeständnis Goebbels (346), die sonderbare Beziehung zu Speer, das Auftauchen manifest Homosexueller in seiner Umgebung wie Röhm (409; 621) etc.¹⁵

6.4.3 Eichmann

Vom Führer des Dritten Reichs zum Untergebenen, zum Schreibtischtäter, zum Rädchen im Zahnrad: Hier zeigt Hannah Arendt, dass das Böse gleichzeitig das Alltägliche ist. Sie beschreibt in ihrem Essay zum Eichmann-Prozess *Eichmann in Jerusalem* – ähnlich Picard – die furchtbare Banalität des Bösen, vor der das Wort versage und an der das Denken scheitere. Eichmann ist kein Ungeheuer, und in seinem Plädoyer sagt er, er habe nicht zur «Führungsschicht» gehört, er sei vielmehr deren Opfer, und Bestrafung verdienten nur die Führer – er müsse für andere herhalten.¹⁶

Laut Arendt war Eichmann, wenig intelligent und ohne nennenswerte Bildung, nicht Jago und nicht Macbeth, und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschliessen, ein Bösewicht zu werden. Ausser einem ungewöhnlichen Karrieredenken hatte er überhaupt keine Motive; und auch dieses Karrieredenken war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken.¹⁷

Schiere Gedankenlosigkeit, gepaart mit Wichtigtuerei und Prahlerei, richtete Eichmann zugrunde und prädisponierte ihn dafür, zu einem der grössten Verbrecher des Dritten Reichs zu werden.¹⁸ Eichmann hat jedoch tatsächlich vom Holocaust nicht viel gesehen, als Besucher konnte man die Tötungsanlagen leicht umgehen, der grausige Anblick wurde ihm erspart, so ist er auch niemals bei einer Massenerschiessung unmittelbar dabei gewesen. Arendt weist darauf hin, dass, selbst wenn Eichmann nicht immer behagt habe, was er tun musste, und er schon ziemlich früh geahnt habe, dass die ganze Geschichte ein böses Ende nehmen und Deutschland den Krieg verlieren würde, so habe er doch niemals vergessen, was die Alternative gewesen wäre: Anstatt ein friedliches normales Leben als Reisender der *Vacuum Oil Company* zu Ende zu leben, hätte er es immer noch vorgezogen, als SS-Obersturmbannführer a. D. gehängt zu werden.¹⁹

Die Anklage, die wie die Richter einen Sündenbock brauchte, wollte Eichmann als das grösste Ungeheuer, das die Welt je gesehen hat, verurteilt sehen, und erklärte im selben Atemzug inkonsequenterweise, es gäbe «viele wie ihn», ja er sei typisch für «die ganze Nazibewe-

Vaterwelt, der Minderwertigkeitskomplex des Gescheiterten, der Zwang, sich trotz allem beweisen und rechtfertigen zu müssen, hätten die Hauptlinien seines Lebensweges bestimmt. Die ambivalente Identifikation mit dem Vater, dessen Ansprüchen er nie habe genügen können, verdichte sich in «seinem» Krieg gegen sich selbst und alle Welt zu einem religionspsychologischen Wahn überspannter Hoffnungen und grenzenloser Bereitschaft zur Selbstvernichtung.

¹⁵ Drewermann, S. 502. Drewermann (S. 503) fragt sich dazu, wenn schon feststehe, dass Hitler in der Menge seine eigentliche Geliebte gesehen habe, dass aber all seine Liebessehnsucht im Grunde seiner Mutter galt, müsse man dann nicht schliessen, dass er die Masse nicht nur wie seine Mutter ausgebeutet und unterworfen habe, sondern dass er ihr auch all jene Wünsche und Leidenschaften angetragen habe, die er als Kind für sich und seine Mutter gegenüber der drohenden Vaterwelt empfunden haben mochte?

¹⁶ Arendt, S. 365 u. 371.

¹⁷ Arendt, S. 56 u. 248.

¹⁸ Arendt, S. 57. Arendt (S. 122) beschreibt es als «reine Angeberei», wenn Eichmann seinen Leuten in den letzten Kriegstagen erzählte: «Ich werde freudig in die Grube springen, denn das Bewusstsein, fünf Millionen Juden auf dem Gewissen zu haben, verleiht mir ein Gefühl grosser Zufriedenheit.»

¹⁹ Arendt, S. 108 u. 176.

gung und für alle Antisemiten überhaupt». Es wäre beruhigend gewesen, an die Legende von dem «Ungeheuer» zu glauben; das Beunruhigende an der Person Eichmanns war nämlich gerade, dass er war wie viele und dass diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind. Ausserdem konnte man sich während des Prozesses kaum des Verdachts erwehren, dass man es bei Eichmann mit einem Hanswurst zu tun hatte.²⁰

Eichmann hatte reichlich Gelegenheit, sich wie Pontius Pilatus «bar jeder Schuld» zu fühlen: Er habe seine *Pflicht* als gesetzestreuer Bürger getan, wie er im Polizeiverhör und vor Gericht unermüdlich versicherte, er habe nicht nur *Befehlen* gehorcht, er habe auch das *Gesetz* befolgt. Gesetz war Gesetz, Ausnahmen durfte es nicht geben – obwohl er in zwei Fällen solche gemacht hatte, aber diese Inkonsequenz war ihm auch jetzt noch peinlich.²¹ In Jerusalem suchte Eichmann mehrfach darzulegen, dass im Dritten Reich «Führerworte Gesetzeskraft hatten», was unter anderem hiess, dass ein Befehl, der direkt von Hitler kam, nicht schriftlich fixiert zu sein brauchte – so gibt es auch kein Dokument über den Führerbefehl zur «Endlösung».²² Auch während der Nürnberger Prozesse wurde auf die Frage: «Wie war es möglich, dass Sie und alle die anderen ehrbewussten Generäle immer noch mit so fragloser Loyalität einem Mörder gehorchten?» geantwortet, dass es nicht die Aufgabe des Soldaten sei, sich zum Richter über seinen Oberbefehlshaber aufzuwerfen.²³

6.4.4 Krüppel

Sowohl in der Literatur als auch im wirklichen Leben galten Behinderte oft als böse – das Böse zeigt sich also auch physiognomisch.

Zunächst ein historischer Abriss: In der Antike galt Verkrüppelung, vor allem Blindheit, als Schickung der Götter bzw. des Gottes; so konnten neugeborene Behinderte in fast allen Völkern des Altertums ausgesetzt und getötet werden. Körperlich Gezeichnete stellten eine Störung der ästhetischen Weltharmonie dar, wobei die äusserliche Abweichung vom «Normalen» auch mit seelischer Disharmonie (in Umkehrung des Sprichworts *mens sana in corpore sano*) in Verbindung gebracht wurde. Behinderte wurden nicht ausgebildet und blieben arm bis ans Lebensende, die meisten mussten betteln gehen oder fristeten als Schaukrüppel ihr Leben. Nur wenige Behinderte gelangten als Seher, Dichter, Musiker und Sänger zur Berühmtheit, waren an Höfen als deformierte Schranzen geduldet oder wurden dort als Statussymbole gehalten.²⁴

Krankheit, geistige Umnachtung, genetische Missbildungen, Folgen von Unglücksfällen und körperliche Behinderungen ganz allgemein führen oft zu starken Aversionen bei «Normalen» und ziehen Verfolger an. Nichtbehinderte haben Angst vor Behinderten und empfinden sie als eklig, abstossend und hässlich. Hinkende, Bucklige und Einäugige verkörpern seit je auch Bosheit und Schlechtigkeit, Begegnungen mit Behinderten bringen Unglück, die Abwehr und Diskriminierung des Andersartigen («Anormalen») trägt gleichzeitig zur Eigenstabilisierung bei. Noch heute können viele Leute bei einem ersten Kontakt ihr leichtes Zurückschrecken angesichts einer physischen Anomalie nicht unterdrücken.²⁵

²⁰ Arendt, S. 132 u. 400.

²¹ Arendt, S. 231 u. 233. Z. B. wusste Eichmann, dass Himmlers Anordnungen im Herbst 1944 zur Demontage der Vernichtungsanlagen in Auschwitz dem Führerbefehl direkt zuwiderliefen. Er wollte «gegebenenfalls um erneuten Führerentscheid» bitten – Eichmann verlor seinen Kampf gegen den «gemässigten Flügel», an dessen Spitze der Reichsführer SS und Chef der Deutschen Polizei selbst stand. (Arendt, S. 234f. u. 245.)

²² Arendt, S. 246.

²³ Arendt, S. 248. Vgl. hierzu das bekannte Tucholsky-Zitat: «Soldaten sind Mörder.»

²⁴ Uther: *Behinderte in populären Erzählungen*, S. 3f.

²⁵ Uther, S. 8 u. 59, sowie Girard: *Der Sündenbock*, S. 31.

Auch in populären Erzählungen tauchen solche Einstellungen und Werte auf: Dabei gilt es zu unterscheiden zwischen der Behinderung als Hässlichkeitsstereotyp und dem Behinderten als Handlungsträger, dem in der Erzählung eine üble Rolle zukommt. Buckligkeit, Einäugigkeit und Hinken sind gängige Hässlichkeitsmerkmale, menschliche Deformierung dient zur Verstärkung von Alterstypologien. Der Einäugige wie der Blinde besitzen den sogenannten «bösen Blick», der anderen schadet. Die bösen Wesen des Märchens und der Sage verfügen häufig über einen körperlichen Defekt: Es gibt z. B. einäugige Riesen, Drachen und Menschenfresser; bucklige Zwerge und Wassergeister; einen hinkenden Teufel, der auch blind oder einäugig sein kann; lahme Zauberinnen, insbesondere bucklige oder schiefhalsige Hexen; ausserdem gibt es stumme, einäugige oder anderswie behinderte Tiere und Menschen, die anderen Unglück bringen.²⁶

Generell ist der körperliche Defekt äusserlich sichtbares Zeichen für die Anti-Rolle der Figur; ausserdem verstärkt die Schwarz-Weiss-Malerei die zugeordneten negativen Züge: Edle und gütige Menschen zeichnen sich durch entsprechende positive körperliche Merkmale wie Schönheit und Grösse aus, Bösewichter hingegen sind hässlich, krumm und klein. Diese Kontrastierung ist auch in der Hochliteratur zu beobachten: In Shakespeares *Richard III.* schafft es der behinderte Erzbösewicht – ein beispielloses Skandalon – gleich an die höchste Spitze der sozialen Hierarchie: ein Krüppel als König! Wilhelm Hauff (*Lichtenstein*) charakterisiert in dem buckligen und kleinen Kanzler Ambrosius Volland einen gehässigen und boshaften Ratgeber. Auch in der Trivallliteratur, insbesondere in Kriminal-, Action-, Horror- und Science-Fiction-Comics und -Filmen gilt körperliche Deformität als Signum des Bösen, blinde Wesen aus dem All, hinkende Schurken und einarmige Gangster gehören zu den Antagonisten dieser Genres. Allerdings ist in Bild-Wort-Geschichten und in Filmen Deformität keine zwingende Voraussetzung für die Gegenspieler des Helden: Zahlreiche «Visualisierungsmechanismen» für Held und Gegenspieler wie sympathischer/steher Gesichtsausdruck, Hell-/Dunkel-Kontraste, gepflegte/liederliche Kleidung o. Ä. lassen Behinderung als Zeichen des Bösen auch entbehrlich erscheinen.²⁷

Von Wut besessene Geschöpfe werden immer wieder als Krüppel dargestellt, weil es eine verzerrte, einseitige, menschliche Natur impliziert. Ein Wütender verhält sich auf eine «einbeinige, verkrüppelte Art», da er sich von der Einseitigkeit eines momentanen Affekts hinreissen lässt.²⁸

Als reale Figur schliesslich erscheint Joseph Goebbels höchst interessant: Im Alter von vier Jahren erkrankte Goebbels an einer Knochenmarksentzündung, durch die sein rechter Unterschenkel verkümmerte und sein Klumpfuss entstand. Mit ca. 165 cm relativ klein gewachsen, wurde er im Volksmund offen als «Schrumpfergermane» verspottet. Goebbels deutete die Krankheit rückblickend als «Zeichnung» durch eine höhere Gewalt, die er Zeit seines Lebens zu kompensieren versucht habe. Bereits im Schulalter habe er versucht, die körperliche Behinderung zu reflektieren und sich in einen Schicksals- und Heldenglauben verloren. Die Behinderung und seine in der Schulumgebung als nicht standesgemäss empfundene Herkunft stachelten seinen Ehrgeiz an.²⁹

²⁶ Uther, S. 60.

²⁷ Uther, S. 61f., sowie Döring: «Richard oder Die Macht der Gemeinheit», S. 355.

²⁸ von Franz: *Der Schatten und das Böse im Märchen*, S. 170. Von Franz (S. 170) verweist neben Menschen mit nur einem Bein auch auf solche mit einem «Kopf, der daherrollt». Vgl. 6.3.6.3 *ira*, S. 248.

²⁹ URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Goebbels> (Abrufdatum: 26.11.2006).

6.5 Literarisches

6.5.1 Ästhetisierung des Bösen

Erich Neumann nennt die Entdeckung der menschlichen Primitivnatur im Kulturleben, des «hässlichsten Menschen», des Unglücklichen, Entarteten, Irren und Bösen den «Einbruch der Dunkelseite in das abendländische Bewusstsein». Laut Steffen nimmt das Böse im Kulturleben einen immer grösseren Raum ein, der moderne Mensch erliegt der unheimlichen und gefährlichen Faszination dieser dunklen Weltseite.¹

Doch werfen wir in einem kurzen Abriss einen Blick auf die Geschichte der Ästhetik des Bösen:

Die erste theoretisch begründete Ausgrenzung des Bösen nimmt – nach der vorherrschenden Meinung im 19. Jh. – Aristoteles mit seiner bis in jene Zeit mehr oder weniger verbindlichen Tragödiendefinition vor. Dem Bösen kommt zwar innerhalb der mittelalterlich-neuzeitlichen Philosophie, die Aristoteles aus christlicher Perspektive folgt (wie Augustinus, Thomas von Aquin, Kant und Hegel), kein eigenständiger, ontologischer Begriff zu; laut Bohrer erkennt und beschreibt Augustinus allerdings die ästhetische Faszination des Bösen, so dass man ihn neben den grossen Mystikern als ersten Ästheten des Bösen begreifen könne.²

Im Mittelalter – bevor die neuzeitliche Theodizee, insbesondere durch Leibniz, das Böse zulässt – ist das Böse aus dem Literaturkanon ausgegrenzt; es dient nur – wie im christlichen Epos, in Heiligenvita, Legende und Mirakel – als Warnung vor der Macht des Bösen, des Teufels und der Heiden, bzw. der *gloria passionis* und der Opferung des Leibes in Erwartung der ewigen Seligkeit. Vorbereitet wird die «Entübelung der Übel» einerseits durch die scholastische Philosophie des Mittelalters, in der die Wirklichkeit rehabilitiert wird, andererseits auch in der Literatur des Spätmittelalters mit ihrer Vorliebe für die unterschiedlichsten Formen des Bösen und Niedrigen, des Alltäglichen und Gemeinen, des Hässlichen und Obszönen. In der deutschen Literatur des Spätmittelalters findet sich diese Vorliebe für Schmutz und Kot, Leiblichkeit und Obszönität, Betrug und Übervorteilung ausser in Heinrich Wittenwilers *Ring*, dem – laut Wehrli – «Haupt- und Schlüsselwerk des Spätmittelalters»³, oder den Fastnachtspielen des 15./16. Jhs. mit ihren zahllosen Variationen der Themen «Dreck» (z. B. *Das Fastnachtspiel vom Dreck*) und grotesker Leiblichkeit, Schlaueit und «verkehrter Welt» vor allem auch in der spätmittelalterlichen Schwankdichtung: den Schwankmären, Schwanksammlungen und Schwankromanen. Die deutsche Schwankdichtung öffnet sich den unterschiedlichsten *mala*: der Freude am Schadentrachten, an raffinierter List und Betrug (*malum morale*); dem Blick auf alltägliche Nöte und Sorgen (*malum physicum* und *malum metaphysicum*); der Vorliebe für die Funktionen und Bedürfnisse des Körpers, für die Wirklichkeit in ihrer ungeschminkten Form, für die «alltägliche Umwelt in der Vielfalt menschlicher Tätigkeiten, doch in karikaturaler Optik»⁴. Diese *mala* in der Literatur des Spätmittelalters werden durch lachendes Vergnügen aber abgeschwächt und gemildert, d. h. «entübelt».⁵

Im Werk William Shakespeares, um 1600, manifestiert sich das Böse viel weniger bei dämonischen Geistern als bei teuflischen Menschen, die es nach dem Bösen um des Bösen willen

¹ Steffen: *Drachenkampf*, S. 153f. Als Beispiel, als «Modellfall eines schwarzen Romans» nennt Steffen Julien Greens *Leviathan*. Steffen verweist auf Neumann, Erich: *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Zürich, 1949, S. 71.

² Bohrer: «Das Böse – eine ästhetische Kategorie», S. 112f.

³ Wehrli: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter*, S. 724.

⁴ Röcke (*Die Freude am Bösen*, S. 17) zitiert Jauss, Hans Robert: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*. München, 1977, Appendix zur Einleitung, S. 47.

⁵ Röcke, S. 16f.

gelüftet. In seinen späten Tragödien – *Hamlet*, *Othello*, *King Lear* und *Macbeth* – beschäftigt sich Shakespeare immer stärker mit dem radikalen Bösen und dem Dämonischen. Jago, der den reinen Typus des Bühnenschurken verkörpert, besitzt zwar eine «Bosheit ohne Motiv»; Hamlet dagegen ist kein Dämon, sobald er sich jedoch der Rache zuwendet, formt der Teufel ihn allmählich zu seinem eigenen Zweck.⁶

200 Jahre später unterschlägt die deutsche Klassik das Böse als hermeneutische Kategorie: Schiller ist an einer ästhetischen Attraktion des Bösen nur unter der Kategorie der Freiheit interessiert, und Goethes Mephistopheles erscheint als ein «Schalk»⁷. Diese idealistische oder aufklärerische Verdrängung des Bösen sieht man noch im 20. Jh., z. B. in Thomas Manns *Doktor Faustus*.⁸

Kleist und Nietzsche fordern im 19. Jh., dass die Ausgrenzung des Bösen ästhetisch wieder rückgängig gemacht werde. Die romantische Poesie geht insofern über die klassisch-antike hinaus, als sie nicht mehr auf die Idealität der Schönheit, auf den sinnlichen Schein des Guten und Wahren im Schönen beschränkt bleibt, sondern auch Alltägliches, Böses, Hässliches berücksichtigt. Die Romantik delektiert sich am «Bettlerischen und Lausigen»⁹ – das *malum* ist nun endgültig ästhetisch positiv besetzt. Hegel versucht in seiner *Ästhetik* das Werk E. T. A. Hoffmanns als ein Beispiel des «Bösen», d. h. des wesenlos «Negativen», aus dem künstlerisch Zulässigen auszugrenzen. Er belegt also die «Schwärze» der modernen romantischen Kunst als erster Philosoph unter der Kategorie des «Bösen» mit einem theoretischen Bannfluch. Das Interesse an den Nicht-mehr-schönen-Künsten, am Hässlichen und Alltäglichen, am Niederen und Gemeinen begründet Hegel in der Theorie der romantischen Dichtform, die es ermöglicht, alle Lebenssphären und Erscheinungen, das Grösste und Kleinste, Höchste und Böse einzubeziehen. Diese Theorie ergänzt Hegels Schüler Rosenkranz in seiner *Ästhetik des Hässlichen* durch eine systematische Sammlung aller Phänomene des Nichtdarstellungswürdigen in Kunst und Literatur. Nach Rosenkranz ist die Darstellung von Alltäglichem, Hässlichem oder Bösem nur statthaft, wenn es – ähnlich wie im Spätmittelalter – lachend aufgehoben und d. h. durch Komik ästhetisiert wird. Seit Hegel und Rosenkranz wird also die romantische und die ihr folgende «schwarze» Literatur der Moderne unter jenen Verdacht des «Bösen» gestellt, der bei Habermas oder Apel und deren Schülern bis heute wiederkehrt.¹⁰

Diese Ästhetisierung des Bösen ist eine Folge seiner Verwissenschaftlichung in der Aufklärung: Indem das und der Böse darstellbar wird, wird er auf eine gewisse Weise verfügbar – und wo das Böse begrifflich nicht fassbar wird, springt die Kunst ein. Das dargestellte Böse verliert den Schrecken des Unnennbaren, es wird in seiner Bosheit greifbar und gerät in eine Art elementare, mythische Verfügbarkeit.¹¹ Allerdings entmythisiert und enttheologisiert die Ästhetik der frühen Moderne den Umgang mit dem Bösen – und mit dem Verlust mythischer Ausdrucksformen entpersonalisiert sich das Böse, nur sein schrecklicher Glanz zeigt sich

⁶ Russell: *Biographie des Teufels*, S. 178f., sowie Wolf: *Das Böse als ethische Kategorie*, S. 70. Russell (S. 178) verweist auf Aaron in *Titus Andronicus*, Richard III. und Jago in *Othello*, Macbeth und Lady Macbeth sowie Goneril, Edmund und Regan in *King Lear*.

⁷ Vgl. 6.2.4 Der Teufel, S. 204, insbesondere 6.2.4.5 Neuzeit, S. 218.

⁸ Bohrer, S. 114f.

⁹ Röcke (S. 14) zitiert August Wilhelm Schlegels Brief an Ludwig Tieck vom 13. März 1804 (*Briefe an Ludwig Tieck*. Ausgewählt und hg. von Karl von Holtei. Bd. III. Breslau, 1864, S. 293).

¹⁰ Bohrer, S. 112f., sowie Röcke, S. 14f.

¹¹ Schmidt-Biggemann: «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen», S. 11.

noch. Die Kunst kann auch nur die Diversifikation des Bösen zeigen – fassen kann sie es ebenfalls nicht.¹²

Bohrer zeigt folgende Möglichkeiten der Ästhetik des Bösen: zunächst die Rhetorik des Bösen als des Schönen, allgemein als Schule des Bösen bekannt, die etwa von Miltons *Paradise Lost* (1667) bis zu Baudelaires *Les fleurs du mal* (1857) reicht. Ihre Themen wechseln von der «erhabenen» Neubewertung Satans und des grossen romantischen Verbrechers bis zur anerkennenden Darstellung verbrecherischer Handlungen und Persionen. Die Neigung von Byron, Delacroix, E. T. A. Hoffmann, Edgar Allan Poe, Baudelaire und Flaubert zur «satani-schen» Thematik wird nämlich so lange für das philosophisch-pragmatische Normensystem nicht gefährlich, solange die Werke dieser Maler und Dichter inhaltlich verstanden werden, d. h. das Gute muss in diesen Werken noch wertvoller scheinen als das Böse.¹³

Daneben gibt es laut Bohrer das Theorem von der Imagination des Bösen als der eigentlichen Produktivkraft des Künstlers. Dabei erst erscheint – weg von allen bekannten Diskursen – die beunruhigende Möglichkeit der Imagination des Bösen als einer zukünftigen Literatur und Kunst. Die Dichter der Moderne haben, von Baudelaire bis Kafka, den aufklärerisch-pragmatischen Diskurs nicht «irrationalistisch», sondern im Namen der Imagination des Bösen aufgekündigt. Das Gute ist langweilig geworden, von der bürgerlichen Normalität angeekelt, sucht der Dichter den Reiz im Gegenteil.¹⁴

Anstatt das Böse im Namen der Vernunft – erfolglos – zu unterdrücken, zeigt das Werk des Marquis de Sade die radikale Version der theoretischen Vergegenwärtigung des Bösen: die «reine» Darstellung bösen Tuns, eine unaufhaltsame Maschinerie der Verbrechen. Durch die Anerkennung des Bösen als Moment «Gottes» scheint es möglich zu sein, die verderblichen Wirkungen des Bösen einzugrenzen, um ihm dann, sobald es unerträglich wird, entschlossen Widerstand zu leisten.¹⁵ Bei der Darstellung des Bösen kommt also irgendwann der Umschlag zur Erkenntnis, dass das Böse keine eigene Qualität hat, sondern in sich leer ist.

Immer wieder wird in einer aufklärerischen Gegenbewegung versucht, das Böse inhaltlich einzugrenzen – doch da das Böse im «Negativen» liegt, entzieht es sich als Kategorie der Definition. Die realistische Doktrin besagt, die Dichter sollen das Böse in der Welt darstellen, d. h. die nicht zu leugnende böse Wirklichkeit auf einer anderen Ebene wiederholen und nichts Eigenes dazutun – diese mimetische Funktion ist also die Leugnung des romantisch-modernen Prinzips, wonach die Dichter «erfinden». Zweitens wird eine therapeutische Funktion wie eine Katharsis zugestanden, da die Kunst Freiräume für Emotionen bietet. Das Böse wird gezeigt – ist es jedoch realisiert, wird es genauso schal wie das Gute. Bohrer fragt sich allerdings, ob Literatur und Kunst nicht selbst Anteil am Bösen haben könnten – und ob es das böse Kunstwerk gebe.¹⁶

Zu dieser These kann die gegenwärtige Diskussion um Brutalfilme und -videospiele angeführt werden, womit wir bei der Rezeption angelangt sind: Die Psychoanalyse macht nämlich wesentliche Aussagen über das Spannungsfeld zwischen den drei Polen: Dichter – Dichtung – Leser. Die Literatur ist eine Spielwiese, auf der auch alles Schlimme seinen Platz hat – wie aber reagiert der Leser bzw. der Zuschauer?¹⁷

¹² Schmidt-Biggemann, S. 11f. Schmidt-Biggemann (S. 11) nennt als Beispiele den Nihilismus des Grossinquisitors bei Dostojewski, Baudelaires *Fleurs du mal*, den unsagbaren Schrecken von Jüngers Kampf als innerem Erlebnis und Kafkas *Strafkolonie*.

¹³ Bohrer, S. 115 u. 129.

¹⁴ Bohrer, S. 129f. u. 132.

¹⁵ Holzhey: «Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs», S. 27.

¹⁶ Bohrer, S. 115f., sowie Stiglegger: «Apocalypse Now», S. 258.

¹⁷ Vgl. von Matt: *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*, S. 66.

6.5.2 Das Böse und das Publikum

Der wirkungsästhetische Charakter, das Verhältnis des Werks zum Publikum, hängt von konventionellen, sozialen und psychischen Faktoren ab. Die Übertretung des Urverbotes in Sophokles' *König Ödipus*, seinen Vater um der Mutter willen totzuschlagen, wird für den Zuschauer auf der Bühne anschaulich gemacht und damit gegenwärtig – auch wenn er von diesem seinem prähistorischen Wunsch nichts weiss. Freud vergleicht die spontane Identifikation des Zuschauers mit Ödipus mit dem Traum – der Traum tut schliesslich nichts anderes, als dem Menschen alte Wünsche, mögen sie auch nicht mehr unbedingt in dieser Art aktuell sein, als erfüllt vor Augen zu stellen. Was der Zuschauer aber bewusst erfährt, ist die unvergleichliche Faszination dieses Stücks und das dringende Bedürfnis, es immer neu zu analysieren. Freud setzt Kultur einmal mit Triebverzicht gleich und bezeichnet sie – laut von Matt «in einem düsteren Moment» – pauschal als «milde Narkose». ¹⁸

Von Matt hält jedoch Freuds «Fest»-Begriff für passender, nach dem ein Fest «ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzess, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes» ¹⁹ ist. Gerade auf *Ödipus* und *Hamlet*, die Freud interpretiert, treffe dieser Fest-Begriff zu, indem das Kunstwerk als ein Gesellschaftsereignis ein Verbot durchbreche. Freud behauptet, *Ödipus* wäre nicht von so durchgreifender und allgemeingültiger Wirksamkeit, wenn der Mensch seit der Antike in diesem Stück nicht einen Spiegel vor sich hätte (dies auch als Gegenargument zum Vorwurf an die Psychoanalyse, ihre Erkenntnisse seien an Kranken gewonnen und würden illegal auf Gesunde übertragen). So ist das Kunstwerk *per definitionem* ein soziales Ereignis – wie die Gesetze und Verbote, die es jeweils übertritt; denn sowenig es ein Gesetz für einen Einzelnen geben kann, ist ein Kunstwerk von und für einen Einzelnen möglich. ²⁰

Ein Kunstwerk setzt also das sonst Verbotene frei, was dann hiesse, dass der betreffende Künstler seiner Zeit und seiner Gesellschaft nicht *voraus* ist, sondern dass er im Gegenteil in dieser seiner Zeit in besonderem Masse integriert, mit ihrem gründlichsten Leiden vertraut und verhaftet ist. Die Kunst kann in der Gesellschaft katalysatorische Wirkung haben: Ein einzelnes Kunstwerk kann plötzliche Emotionen von einer Verbreitung und Gewalt freisetzen, die ausserhalb aller Proportionen zu stehen scheinen. Wenn Kunst tatsächlich in einem wesentlichen Teil «Freigebung des Verbotenen» ist, dann muss der Künstler laut von Matt stets zwei Seiten haben: ein bewundernswerter Befreier *und* ein gefährlicher Rebell, der dem Leser den Boden unter den Füßen wegzieht und ihm alle Sicherheit raubt, die er seinem eigenen Ich gegenüber mühsam genug errungen hat. ²¹

Die aristotelische Katharsis-Hypothese – so wie sie die moderne Psychologie versteht –, wonach die griechische Tragödie auf die Zuschauer eine reinigende Wirkung ausübt, ist wichtig bei Bemühungen, die Aggressionsbereitschaft zu vermeiden. ²² Allerdings ist sie nach wie vor umstritten: Anhänger der Katharsis-Hypothese sprechen sich für das sozial gebilligte Ausleben von Aggressionen aus, um «Aggressionsstau» abzubauen – z. B. im Sport, in der Literatur oder noch bequemer per TV-Konsum: Ähnlich der Hexenverfolgung im Mittelalter ist heute der Horror- oder Brutalfilm mit *sex and crime* ein Projektionsangebot für die Bewältigung der

¹⁸ von Matt, S. 27f. u. 30. Zitat: Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 212.

¹⁹ Freud: *Totem und Tabu*, S. 425.

²⁰ von Matt, S. 19f. u. 33f.

²¹ von Matt, S. 33 u. 64–66. Von Matt (S. 66) weist hierbei auf eine paradoxe Situation hin: «Wenn das Kunstwerk Verbote übertritt oder deren Übertretung veranschaulichend spielt, diese Verbote aber *unbewusst* sein müssen, damit der starke ästhetische Effekt zustande kommt, dann heisst das, dass ich die eigentliche Energiequelle gar nicht erfassen kann. Was ich ohne weiteres zu interpretieren vermag, kann nicht unbewusst sein, höchstens versteckt, oder es gehört zur Sphäre jenes «Vorbewussten», wie sie Freud am klarsten in der Schrift *Das Ich und das Es* beschrieben hat.»

²² Vgl. 6.3.2.1 Lorenz: Sogenannt «Böses» dient nur dem Überleben, S. 237.

alltäglichen Erfahrungen des Bösen. Und dies gleich in doppelter Weise: Die Bösen, die Gewalttätigen sind die Sündenböcke für alle gesellschaftlichen Übel – und gleichzeitig kann sich der Mensch mit ihnen identifizieren, sie tun das, was man selbst gerne tun würde.²³

Shelleys Erzählung *Frankenstein* z. B. beeindruckt deswegen so nachhaltig, weil sie im Einklang steht mit dem, was unser Gefühl uns über uns selbst und unsere Wünsche und Begierden sagt. Wir ahnen, dass wir alle ein destruktives Potential in uns tragen, und hoffen, wenn es darauf ankommt, diese Tendenz unter Kontrolle zu haben. Es tröstet aber, wenn man so etwas anderen zur Last legen kann: einem Dr. Jekyll, einem Dr. Frankenstein oder sogar dem lieben Gott.²⁴

Lerntheoretiker argumentieren dagegen, durch Aggression in gebilligten Bereichen werde Aggression möglicherweise nur eingeübt; d. h. dass die Aggressionsbereitschaft nicht sinkt, sondern steigt – was in der aktuellen Diskussion um die Verrohung der Jugend durch brutale Videospiele zum Tragen kommt.²⁵

Blicken wir in die Vergangenheit zurück, sehen wir, wie schon zu Beginn der Neuzeit Böses gezeigt wird, damit das Publikum aus Übeln lernen und seinen Sensationshunger stillen konnte:

Das *Promptuarium exemplorum* Hondorffs ist im 16. Jh. als Historiensammlung äusserst beliebt, schliesslich bietet es dem Leser unter seinen Exempeln doch zahlreiche ausgefallene und scheussliche Begebenheiten – u. a. Berichte von Blutzeichen, Monstren, Geistern, Gespenstern und Leichen und auch von Hexen, Zauberern und Teufeln. Alle diese Umstände und Wirren beruhen natürlich auf dem Zorn Gottes, der als unbarmherziger Richter straft und rächt und mit täglich neuen Zeichen die Menschen zur Busse mahnt und an das nahe Weltende erinnert. Böse Leser sollen dadurch abgeschreckt und gewarnt werden, gute Leser dürfen sich an den Strafen anderer ergötzen.²⁶

Hondorff weiss als Seelsorger, dass die Gebote Gottes mit dem mahnenden Beispiel viel eindringlicher wirken; so sind die meisten seiner Erzählungen Strafexempel als Mittel zur Kirchenzucht in der Tradition der «Teufelsschriften», der lutherischen Moraltraktate. Die vielen menschlichen Laster in allen Ständen – Hoffart, Schmeichelei, Ehrgeiz, Geldgier, übermässiges Essen und Trinken, Putzsucht – sollen aufgedeckt, angeprangert und gestraft werden, indem es immer wieder belehrt, warnt, mahnt, droht und zur Busse treibt.²⁷

In der Auswahl der Exempel, die er aktuellen Ereignissen seiner Zeit entnimmt – im 16. Jh. aus fertigen Sammlungen beziehbar – und mit denen er auf Missstände in seiner Umgebung hinweist, zeigt Hondorff ein gewisses Behagen, die Unvollkommenheiten der Menschen darzustellen und gestaltet diese Exempel-Stoffe sehr lebendig und spannend. In diesen Exempeln ist ausführlich von Raub, Mord, Totschlag und anderen Verbrechen der Zeitgenossen, von

²³ Lück: *Geschichte der Psychologie*, S. 98, sowie Vierzig: *Das Böse*, S. 43. Vierzig (S. 43) schränkt allerdings ein, dazu müsse – wie Erich Fromm das tut – bei den meisten Menschen eine sadistische Charakterdisposition vorausgesetzt werden.

Zimbardo/Gerrig (*Psychologie*, S. 287) weisen darauf hin, dass Fernsehzuschauer dadurch beeinflusst werden, ob die gesehene Gewalt belohnt oder bestraft wird. Die Darbietung von Gewaltszenen regt zur Imitation an – mindestens bei einigen Menschen. Es gibt drei Arten, wie Gewalt im Fernsehen sich negativ auf das Leben von Fernsehzuschauern auswirkt: 1. ruft es einen Zuwachs an aggressivem und antisozialem Verhalten hervor. 2. überschätzen die Betrachter das Auftreten von Gewalt im Alltag, was zu übermässigen Ängsten führt, Opfer von Gewalt im wahren Leben zu werden. 3. führt es zu einer Desensibilisierung, einer Verminderung sowohl von emotionaler Erregbarkeit als auch von Stressempfinden beim Betrachten gewalttätigen Verhaltens.

²⁴ Watson: *Die Nachtseite des Lebens*, S. 364.

²⁵ Lück, S. 98.

²⁶ Schade: «Andreas Hondorffs Promptuarium Exemplorum», S. 676 u. 690. Zum Teufel bei Hondorff vgl. 6.2.4.4.6 Exempel in Hondorffs *Promptuarium exemplorum*, S. 217.

²⁷ Schade, S. 660 u. 689–691.

schrecklichen und ungewöhnlichen Unglücksfällen in aller Breite die Rede, etwa von dem Wiener Bäckergesellen, der die Familie seines Meisters umgebracht hat und auf türkische Art gerichtet wird. In den von Fincel entnommenen Detailberichten begegnet man den Anfängen der Sensationsjournalistik, z. B. die an moderne Kriminalfälle erinnernde Bluttat an einem kleinen Mädchen in der Wetterau 1540. Schändung und Zerstückelung werden ausführlich beschrieben und natürlich auch die ebenso grausame Bestrafung durch die Justiz der Zeit. Mit diesen Exempeln – z. B. Familienmord; tollwütige, sich zerreisende Menschen etc. – will Hondorff offensichtlich auch den Sensationshunger seiner Leser und Zuhörer befriedigen. Sie zeichnen sich durch eine genaue Schilderung bis in kleinste Einzelheiten aus, und es fehlt ihnen jede moralische Ausdeutung – doch wissen die eigentlichen Rezipienten, die Prediger seiner Zeit, wie solche ›Zeichen der Zeit‹ zu deuten sind.²⁸

Der Leser liebt die Bösewichter und liest lustvoll von ihren Untaten – weil er aber weiss, was er seiner Moral schuldig ist, fordert er dann luthals die Bestrafung der Schurken. So kann er nun am Genuss der Vergeltung teilhaben, so wie er zuvor hungernd der Schändung der Gesetze applaudierte. Nachdem über viele Seiten der Bösewicht strahlend wirkt, wird er – eine vom eigenen Mut erschreckte Moral fordert es so – am Schluss zur Rechenschaft gezogen: Schliesslich ist das Wesen des Teufels nur Blendung. Am Ende der Romane oder Dramen muss er dem vom falschen Glanz berauschten Leser sein wahres Gesicht zeigen.²⁹

Ausserdem gibt es Eigenschaften, die den Leser zur Identifikation mit Bösewichtern bewegen können: Dorian Gray ist z. B. keine völlig unsympathische Figur: Er ist nicht ganz konsequent, hat Schwächen, ursprünglich kennt er Reue und Gewissensbisse, er will in den Augen anderer nicht nur schön, sondern auch liebenswürdig erscheinen, d. h. er möchte beachtet und geliebt werden etc. Dorian Grays Immoralität z. B. ist im negativen Sinne lehrreich, in Übereinstimmung mit einer von Platon inspirierten ästhetischen Tugendethik, die besagt: Es gibt keine echte oder vollständige Schönheit ohne moralische Schönheit.³⁰

Eine gewisse Sympathie für die Bösewichter weckt wohl auch der Umstand, auf den Brittnacher hinweist: Alle Bösewichter wissen, dass die Erfüllung ihrer Begierden kein dauerhaftes Glück gewährt. Besser die Erfüllung der Lust, wie kurz der Moment der Befriedigung auch sein mag, als das verachtete laue Glück ewiger Entsagung. Die Lust will zwar Ewigkeit, kennt Dauer aber nicht – und so muss der Bösewicht die Momente der Lust häufen. Gottes ewiger, einziger, unstillbarer Liebe stellt er die hohe Frequenz irdischer Liebesekstasen entgegen: Keine Gelegenheit wird ausgelassen, Verbrechen, Verrat und Lust anzuhäufen.³¹

Auch die Erzählperspektive kann Bösewichter zu Identifikationsfiguren machen: Shakespeare erzählt die Geschichte Richards III. bis gegen Schluss aus dem Blickwinkel des Schurken und verführt den Zuschauer so zu einer irritierend lustvollen Komplizenschaft mit diesem Bösewicht. Ausserdem lässt Richards extremes Allein- und Ausgestossensein, seine Abgrenztheit von allen menschlichen, sozialen und metaphysisch-sittlichen Bindungen den Zuschauer sich grauslich-vergnüglich mit ihm identifizieren – auch wenn dessen freie Autonomie einsam in die Hölle führt. Freud zitiert die programmatische Eingangsrede Richards und erklärt, dass die Bitterkeit, mit der er seine Missgestalt beklagt, bei uns Sympathie und Verständnis für seine künftigen Gemeinheiten weckt. Wir identifizieren uns mit einem offensichtlich von Natur aus jeder menschlichen Gesellschaft ausgeschlossenen Krüppel, der seinen berechtigten Groll durch Ausnahmehandlungen zu kompensieren sucht, denn laut Freud fühlen

²⁸ Schade, S. 661–663 u. 690.

²⁹ Brittnacher: «Sympathy for the devil», S. 19.

³⁰ Wolf, S. 69–72.

³¹ Brittnacher, S. 20.

wir, «dass wir selbst so werden könnten wie Richard, ja dass wir es im kleinen Massstab bereits sind».³²

Die Bösewichter wie Richard, Mr. Hyde, Franksteins Geschöpf und alle anderen Monster vergegenwärtigen also dramatisch das in uns steckende Potential an Bösem – und sind wichtig für unser Wohlergehen, unsere Psychohygiene. Ausserdem erinnern sie uns daran, dass wir uns in jedem Augenblick zwischen Gut und Böse entscheiden müssen. Wir hegen für diese Unholde auch einigermassen zwiespältige Gefühle und bewundern sie mehr als nur verstohlen, z. B. wenn sie sich gegen die blinde Maschinerie eines Staates zur Wehr setzen, der zwanghaft alles vernichtet, was er nicht versteht.³³

Der Mensch ist ein sich selbst interpretierendes Lebewesen. Sein Selbst-Bild hat für ihn prägende Kraft, ganz unabhängig von der Frage, ob es wissenschaftlich erhärtet oder objektiv wahr ist. Literatur bietet dem Leser die Möglichkeit zur Selbstkorrektur, er kann Seiten an sich selbst bemerken, von denen er bisher nichts wusste, um schliesslich zu erkennen, dass sich das richtige Verhalten erst aus der Überwindung des Gewohnten ergibt.³⁴

Freud stellt fest, dass «die Dichtung wie der Tagtraum Fortsetzung und Ersatz des einstigen kindlichen Spielens ist».³⁵ Von Matt macht jedoch die Einschränkung, dass neben dem Tagtraum auch die Arbeit des Dichters zum literarischen Werk gehört.³⁶ Und dasselbe gilt für die Rezeption von Kunst, von literarischen Werken: Auch sie muss als Arbeit begriffen werden. Wie der Dichter arbeiten muss, um zu seinem Werk zu kommen, muss das auch der Rezipient – das künstlerische Werk ist so für ihn zweierlei: ein spontaner Schock und ein Produkt von Erkenntnisarbeit.³⁷

Wie im Tagtraum sind laut Freud v. a. in der Trivialliteratur in einer Schwarz-Weiss-Moral alle Figuren um den Helden herum in eindeutig «böse» Feinde und Konkurrenten und «gute» Helfer unterteilt. Das phantasierende narzisstische Ich ist überzeugt, dass alles, was existiert, zu ihm in direkter Beziehung stehe. Kein Mensch um das Ich herum kann neutral bleiben, er ist gut oder böse je nachdem, ob er dieses Ich demonstrativ liebt oder nicht; d. h. aber auch, dass der Unbekannte oder bloss Gleichgültige, weil er mich nicht liebt, böse ist – weil er mich nicht kennt, kann er mich nicht lieben. Und das heisst weiter, er darf und muss vielleicht vertrieben und am Ende gar getötet werden.³⁸

³² Günther: «Aus der Übersetzerwerkstatt», S. 314, sowie Döring: «Richard oder Die Macht der Gemeinheit», S. 354f. Döring zitiert Freud: «Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit». Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1969 (= Gesammelte Werke; X), S. 363–391. Zitat S. 369.

Der von Geburt an bucklige und lahme Richard III sagt in seiner Selbstbeschreibung (1,1, V. 30f.): «I am determined to prove a villain, / And hate the idle pleasures of these days», was er bei seinem Aufstieg zum Königsthron durch Verschlagenheit, Meineid und Meuchelmord auch in die Tat umsetzt. (Uther: *Behinderte in populären Erzählungen*, S. 62.) Was Richard zum Bösen macht, erklärt Anna in 1,2, V. 70: «Villain, thou know'st no law of God nor man.»; er selbst beschreibt es in 3 *Henry VI.*, V,6, V. 68/84 als «I that have neither pity, love nor fear [...] I am myself alone.» (Günther, S. 314.)

Zu durch Einsamkeit begünstigte Projektion vgl. 6.3.1.2 Projektion, S. 224.

³³ Watson, S. 381. Watson verweist auf Primo Levi (*Ist das ein Mensch? Die Atempause*. München, 1991), der schreibt: «Ungeheuer existieren, aber ihre Zahl ist zu gering, als dass sie wirklich gefährlich wären. Gefährlicher sind die gewöhnlichen Menschen, die Funktionäre, die, ohne Fragen zu stellen, bereitwillig alles glauben und tun, was ihnen gesagt wird [...]»

³⁴ Wolf, S. 66, sowie Iser: *Der implizite Leser*, S. 65f.

³⁵ Freud: *Der Dichter und das Phantasieren*, S. 178.

³⁶ Vgl. von Matt, S. 115 u. 125f. Von Matt (S. 110) verweist auf Freud, der schreibt, der Glückliche phantasiere nie, nur der Unbefriedigte (*Der Dichter und das Phantasieren*, S. 173), und diese Wünsche seien stets ehrgeiziger oder erotischer Natur, ein genaueres Hinsehen zeige fast unweigerlich die geheime Verbindung von beiden Elementen.

³⁷ von Matt, S. 126f.

³⁸ von Matt, S. 110 u. 113f. Weiter schreibt von Matt (S. 110f.), laut Freud sei es auch ein Tagtraum, wenn sich stets alle Frauen des Romans in den Helden verlieben.

Die Reaktion des Lesers auf ein Kunstwerk hängt davon ab, ob die darin eingearbeiteten Tagträume seinen eigenen entsprechen.³⁹ Hanns Sachs vertritt die These, dass hier die Brücke vorliege von der psychoanalytischen Tagtraum-Theorie zu einer Theorie der Dichtung – alles, was wir als formale Elemente in der Poesie kennen und untersuchen, habe die einzige Funktion, eine Brücke vom individuellen Tagtraum des Dichtenden zum Publikum, den möglichen und gedachten Mitträumern, zu schlagen.⁴⁰

Der Leser merkt unbewusst, dass sich da einer auf den gleichen Bahnen bewegt wie er selbst, und angesichts des Erfolgs eines Werks erkennt er, dass er dabei nicht allein ist. Sein Unbewusstes erfährt die Welt des Buches als einen gemeinsamen Tagtraum sowohl mit dem Autor zusammen als auch mit den vielen Mitlesern – sein Leidensdruck wird reduziert und ein Gefühl der Geborgenheit stellt sich ein, wo stets Ausschluss und Ächtung zu drohen schienen. Auch beim Dichter, dem Anstifter des Ganzen, war jenes Leiden ursprünglich gross, nur gelingt ihm eine raffinierte und fruchtbare Umsetzung, nach Sachs ein «Ausweg», der «seinen Platz neben den sonstigen Kompromissen zwischen Verdrängung und Verdrängtem, Ich-Ideal und Triebleben» hat, «z. B. dem Traum, der Neurose und der Perversion».⁴¹ Wenn der Tagträumer zum Dichter wird, kann er sich – ohne auf Phantasiebefriedigung zu verzichten – wieder als Glied der Gesamtheit fühlen, wenn sein von ihm erweckter Gefühlssturm ihm Beifall einbringt, dass er nicht bloss seine, sondern die Wünsche aller gestaltet habe.⁴²

Nach Sachs muss der Tagträumer, der auf diese Art zum Dichter wird, allerdings einen einschneidenden Verzicht auf sich nehmen. Im Tagtraum ist der Held stets der Träumende selbst – dieses narzisstisch grandios bestrahlte Ich muss aber bei der Umsetzung in ein Erzählwerk, das für unzählige andere eine tagtraumanaloge Funktion ausüben soll, verwischt und zurückgenommen werden: Der Held muss für den einzelnen Leser eine neutrale Dimension bekommen, damit dieser sein eigenes narzisstisches Ich spontan projizieren kann. Durch diese Verschiebung vom Ich aufs Werk findet der Dichter wieder zur Realität zurück, denn während sein Traum ewig einer bleibt, erreicht der Dichter mit seinem Werk sein Ziel wirklich.⁴³

6.5.3 Tugend- und Lastertraktate

Die Tugend- und Lastertraktate, allegorische Lehrmodelle in der mhd. Lehrdichtung, bestimmen im Mittelalter die Moralvorstellungen der Menschen. Hier führe ich einige Beispiele an.

6.5.3.1 Tugendstiege mit Teufelshaken

Die Tugendlehre *Der welsche Gast* des Thomasin von Zerclaere zeigt den Menschen, vor allem den Adeligen, in seinem täglichen Umgang mit den sechs Dingen, die an sich weder gut noch böse sind und die Tendenz zu beidem besitzen: *hêrschaft*, *guot*, *adel*, *maht*, *gelust* und *ruom*. Diese sechs Dinge sind in einem sehr konkreten Sinn jeweils zwischen eine Tugend und das entgegengesetzte Laster gestellt. Zur Ansicht gibt es dazu eine «Tugendstiege», eine Art «Leiterlenspiel», die über die Stufen (*stapfen*) der Tugenden von der Erde hinauf in den Himmel, und auf den Stufen der *untugenden* hinunter zur Hölle führt. Diese Treppe ist aber nicht vorgegeben, sondern das Werk jedes einzelnen Menschen, der mittels seiner persönlichen Tugenden und *stæte* hinaufsteigen kann, wenn er sich vor *untugent* hütet: Dieser Aufstieg wird nun keineswegs abstrakt, sondern mit nüchternem Blick für die Widerstände und Gefahren, die

³⁹ von Matt, S. 117. Von Matt (S. 117) weist auch darauf hin, dass selbst bei ungefähr gleichem Bildungsgrad die Reaktion der Leser auf ein Werk vollkommen differieren könne.

⁴⁰ von Matt, S. 120.

⁴¹ von Matt, S. 120f. Von Matt (S. 121) zitiert Sachs, Hanns: *Gemeinsame Tagträume*. Wien, 1924, S. 33.

⁴² Von Matt (S. 121) verweist auf Sachs: *Gemeinsame Tagträume*, S. 28f.

⁴³ von Matt, S. 121–123. Von Matt verweist auf Sachs: *Gemeinsame Tagträume*, S. 32.

jede moralische Anstrengung begleiten, dargestellt. Denn auf jeder Stufe, die der gute Mensch betritt, greifen ihn Teufelshaken an, die ihn auf die hinunterführende Stufenfolge zu ziehen drohen: auf der Stufe 1, der *diumuot*, langt der Haken der *hêrschaft* nach ihm, um ihn auf die Stufe der *hôchvart* zu ziehen. Ebenso drohen ihn die Haken *guot* von *milte* zu *erge* (2), *adel* von *liebe* zu *nît* (3), *maht* von *senfte* zu *zorn* (4), *gelust* von *reht* zu *unreht* (5), und schliesslich, auf der höchsten Stufe, *ruom* von der *wârheit* zu *lûge* und *meineit* (6) zu ziehen. Er hat auf jeder Stufe die Wahl und kann auch noch auf der höchsten umso tiefer herabgezogen werden.⁴⁴

6.5.3.2 *Virwizbaum*

Ein nicht nur thematisch grundverschiedenes allegorisches Model ist der *Virwizbaum* des Renner, der auf dem Lebensbaum der Genesis (Gen. 2,9) basiert. Eine wunderbare, mit *Gras* und *samtartigen* Blumen bedeckte *heide* liegt überschaubar in einem von hohen Bergen umgebenen Tal. Auf einem grünen, abgegrenzten Hügel (*rein*) steht ein einzelner, für sich stehender Baum, ganz mit *lichten* Blüten bedeckt, die abfallen und Birnen Platz machen. Der Wind *Virwiz* schüttelt nun den Baum *so rehte wunderliche* durch, dass die Birnen alle miteinander in *gras*, ein *wilder dorn* (Dornengesträuch), eine *lache* (Pfütze) und einen *brunne* herunterfallen, die sich unter bzw. um den Baum herum finden. Nur die Birnen, die ins Gras gefallen sind, verfaulen nicht, mag das Wetter ihnen auch weiterhin zusetzen.⁴⁵

Das wird heilsgeschichtlich gedeutet: Der *rein* bedeutet Adam, der Baum Eva. Wegen ihrer *missetât* entstanden der *gîtikeit brunne*, der *hôchferte dorn* und die *lache* der übrigen Sünden, während sich das *grüene gras* auf ihre *riuwe* bezieht. Zugleich ist die Ursünde der Grund dafür, dass die Welt (*heide*) mit der Zange des Todes (Berge um die *heide*) umgeben ist. Diese Welt ist nun der Schauplatz einer immer gegenwärtigen Wiederholung des Sündenfalles. Das Reifen der Blüten zu Früchten und das Abfallen der Birnen bedeuten das Heranwachsen der Kinder, das Ablegen der *kintheit*. Es lässt sie entweder dem Laster der *hôchfart* (Dornen), der *gîtikeit* (Brunnen) oder den anderen Lastern (*zorn*, *haz*, *unkiusche*, *frâz*, *lazheit*: die Pfütze) verfallen, oder aber es erhält sie im Zustand der *reue* (Gras).⁴⁶

So ist, ganz im Gegensatz zum Erklimmen der Tugendstiege durch den einzelnen Menschen, ein kollektives moralisches Schicksal beschrieben, das ganz von der Erbsünde durch Konkupiszenz und deren Wiederholung bestimmt ist – die Todsünden sind nicht Folge einer persönlichen Entscheidung, sondern vorgegebene Orte, an denen sich die Menschen plötzlich und unwiderruflich befinden, wohin sie einfach fallen. Allein mit dem Gras der Reue ist die Möglichkeit einer bewussten Umkehr bezeichnet.⁴⁷

6.5.3.3 *Des Teufels Netz*

Das Netz des Teufels ist ursprünglich im Sinne eines Gegenbildes zum Menschenfischertum Christi und seiner Jünger (Mt. 4,18–20; Mk. 1,16–18; Lk. 5,1–11) zu verstehen.⁴⁸

Das Böse wird im Fischzug als eine unsichtbare und darum nur mit Hilfe der Allegorie darstellbare *äussere* Macht dargestellt, die auf den Fang *aller* Menschen bzw. Seelen aus ist. Sie ist demnach durch einen umfassenden, «totalitären» äusseren Machtanspruch gekennzeichnet. Dieser Macht wird aber in der Person des *sant Anthonius*, dessen Begegnung mit der von *stri-*

⁴⁴ Schweitzer: *Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters*, S. 16.

⁴⁵ Schweitzer, S. 17f.

⁴⁶ Schweitzer, S. 18.

⁴⁷ Schweitzer, S. 18f.

⁴⁸ Schweitzer, S. 249.

ken überzogenen Welt den Titel des Werkes begründet, ein anderes Prinzip entgegengestellt: Es ist also das *innere* Prinzip wahrhafter Demut, das dem Netz entkommt.⁴⁹

⁴⁹ Schweitzer, S. 275.

6.6 Juristisches¹

6.6.1 Schweizer Rechtsprechung

Obwohl das moderne Strafrecht auf einer Entscheidung, was erlaubt und was verboten ist und somit auf gewissen Moralvorstellungen basiert, kommt der Begriff «Moral» nicht vor in der Gesetzgebung, also gibt es «das Böse» juristisch gesehen nicht. Recht ist auch nicht gleich Gerechtigkeit. Allerdings existieren in der Schweizer Rechtsprechung die Wörter «böswillig» und «Bosheit».² «Bosheit» ist laut Bundesgericht «das Bestreben, anderen Schaden i. w. S. zuzufügen mit dem einzigen Ziel, sie zu ärgern», «Mutwille» dagegen «rücksichtsloses Handeln in Befolgung momentaner Launen».³

6.6.1.1 Strafrecht

Das Schweizer Strafrecht ist eher kein «Erfolgsstrafrecht» – obwohl die Höhe der Strafe doch vom Eintritt des Erfolgs abhängt –, das Wesentliche ist die Einstellung des Täters. So unterscheidet sich Vorsatz und Fahrlässigkeit durch die Wissens- und Wollenskomponente⁴:

- direkter Vorsatz (der Täter weiss, dass der Erfolg eintreten kann und will dies auch)
- Eventualvorsatz (der Täter weiss, dass der Erfolg eintreten kann, und nimmt den Eintritt des Erfolgs in Kauf)
- bewusste Fahrlässigkeit (der Täter weiss, dass der Erfolg eintreten kann, vertraut aber darauf, dass er es nicht tut)
- unbewusste Fahrlässigkeit

Das höchstbestrafte Delikt ist die «vorsätzliche Tötung», dieses Grunddelikt wird mit bestimmten Qualifikationen anders benannt: Im Affekt begangen heisst es «Totschlag»; mit besonders verwerflichen Beweggründen, z. B. geplant oder aus Geldgier, ist es «Mord». Neben der vorsätzlichen gibt es die «fahrlässige Tötung».

- So wird laut *Schweizerischem Strafgesetzbuch* wer vorsätzlich einen Menschen tötet, ohne dass eine der besondern Voraussetzungen der nachfolgenden Artikel zutrifft, mit Freiheitsstrafe nicht unter fünf Jahren bestraft. (Art. 111: Vorsätzliche Tötung)

¹ Interviews mit lic.iur. Frank Nabholz vom 23.10.06, 8.1.07 und 11.12.07.

² Vgl. folgende Beispiele (alle Abrufdatum: 9.1.2007):

SR 281.1 Art. 20a 5. zu Verfahren vor kantonalen Aufsichtsbehörden: «5. Die Verfahren sind kostenlos. Bei böswilliger oder mutwilliger Prozessführung können einer Partei oder ihrem Vertreter Bussen bis zu 1500 Franken sowie Gebühren und Auslagen auferlegt werden.» (URL: http://www.admin.ch/ch/d/sr/281_1/a20a.html).

SR 311.0 Art. 179^{septies} zum Missbrauch einer Fernmeldeanlage: «Wer aus Bosheit oder Mutwillen eine Fernmeldeanlage zur Beunruhigung oder Belästigung missbraucht, wird, auf Antrag, mit Busse bestraft.» (URL: http://www.admin.ch/ch/d/sr/311_0/a179septies.html).

SR 311.0 Art. 261 zur Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit: «Wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt, wer eine verfassungsmässig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet, wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmässig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt, wird mit Geldstrafe bis zu 180 Tagessätzen bestraft. (URL: http://www.admin.ch/ch/d/sr/311_0/a261.html).

³ Trechsel: *Schweizerisches Strafgesetzbuch – Kurzkommentar*, S. 672.

⁴ Vgl. 6.1.4.2 Kant und das «radikal Böse», S. 190.

- Handelt der Täter allerdings besonders skrupellos, sind Beweggrund, Zweck der Tat oder die Art der Ausführung besonders verwerflich, so ist die Strafe lebenslängliche Freiheitsstrafe oder Freiheitsstrafe nicht unter zehn Jahren. (Art. 112: Mord)
- Handelt der Täter jedoch in einer nach den Umständen entschuldbaren heftigen Gemütsbewegung oder unter grosser seelischer Belastung, so ist die Strafe Freiheitsstrafe von einem Jahr bis zu zehn Jahren. (Art. 113: Totschlag)
- Wer aus achtenswerten Beweggründen, namentlich aus Mitleid, einen Menschen auf dessen ernsthaftes und eindringliches Verlangen tötet, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft. (Art. 114: Tötung auf Verlangen)
- Wer aus selbstsüchtigen Beweggründen jemanden zum Selbstmorde verleitet oder ihm dazu Hilfe leistet, wird, wenn der Selbstmord ausgeführt oder versucht wurde, mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder Geldstrafe bestraft. (Art. 115: Verleitung und Beihilfe zum Selbstmord)
- Tötet eine Mutter ihr Kind während der Geburt oder solange sie unter dem Einfluss des Geburtsvorganges steht, so wird sie mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft. (Art. 116: Kindestötung)
- Wer nur fahrlässig den Tod eines Menschen verursacht, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft. (Art. 117: Fahrlässige Tötung)⁵

6.6.1.2 Zivilrecht/Vertragsrecht

Das Zivilrecht unterscheidet z. B. beim Kauf einer mangelhaften Ware zwischen «bösgläubig» und «gutgläubig»: Der gutgläubige Käufer kennt die Mängel nicht und kann deshalb Schaden geltend machen – der bösgläubige Käufer dagegen, der die Mängel im Voraus kennt, kann sich nicht auf die Mängel berufen.⁶

6.6.1.3 Scheidungsrecht

Im Schweizer Scheidungsrecht spielt heute die moralische Bewertung keine Rolle mehr – und damit auch nicht mehr das Böse. Früher dagegen, bis 1999, galten Scheidungsgründe als böse; etwas moralisch Verwerfliches musste da sein, z. B. Ehebruch oder tiefe Zerrüttung, damit die Scheidung vollzogen werden konnte – nicht einmal die einverständliche Scheidung war früher möglich (was Gott zusammengebracht hatte, sollte von Menschenhand nicht so ohne Weiteres getrennt werden).⁷

Das revidierte Scheidungsrecht trägt den gesellschaftlichen Veränderungen Rechnung. Sowohl die Scheidungsvoraussetzungen als auch -folgen sind grundsätzlich verschuldensunabhängig ausgestaltet. Der Anspruch auf nachehelichen Unterhalt hängt nicht mehr von Schuld und Schuldlosigkeit, sondern von objektiven Kriterien wie Aufgabenteilung während der Ehe,

⁵ *Schweizerisches Strafgesetzbuch*. SR 311.0, 2. Buch: Besondere Bestimmungen. 1. Titel: Strafbare Handlungen gegen Leib und Leben. 1. Tötung (Stand: 19. Dez. 2006). URL: http://www.admin.ch/ch/d/sr/311_0/index2.html (Abrufdatum: 9.1.2007).

⁶ Vgl. z. B. ZGB «Art. 936 d. Bei bösem Glauben

¹ Wer den Besitz einer beweglichen Sache nicht in gutem Glauben erworben hat, kann von dem früheren Besitzer jederzeit auf Herausgabe belangt werden.

² Hatte jedoch auch der frühere Besitzer nicht in gutem Glauben erworben, so kann er einem spätem Besitzer die Sache nicht abfordern.» (*Schweizerisches Zivilgesetzbuch* vom 10. Dezember 1907, Stand am 27. Dezember 2005, URL: <http://www.admin.ch/ch/d/sr/2/210.de.pdf>, S. 240 [Abrufdatum: 24.10.2006].)

Vgl. auch OR (URL: <http://www.admin.ch/ch/d/sr/2/220.de.pdf>) und ZGB: (URL: <http://www.admin.ch/ch/d/sr/2/210.de.pdf>).

⁷ Daneben galt allerdings auch Geisteskrankheit als Scheidungsgrund.

Dauer der Ehe, Alter und Gesundheit der Ehegatten, Einkommen und Vermögen sowie anderen objektiven Voraussetzungen ab.⁸

6.6.2 Verminderte Schuldfähigkeit

Unter «aufgehobener» bzw. «verminderter Schuldfähigkeit» (früher «Unzurechnungsfähigkeit») versteht man die juristische (nicht klinische) Bezeichnung des Zustandes einer Person, die im Sinne des Gesetzes nicht bzw. nicht voll für ihre Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. So wird verminderte Schuldfähigkeit in der Psychologie (genauer im DSM-IV) auch nicht definiert; als vermindert schuldfähig gilt, «wem das Wesen und die Qualität seiner Tat nicht bewusst war, oder dem, wenn sie ihm bewusst war, nicht klar war, etwas Falsches zu tun». Mit fortschreitender Erkenntnis über die Beschaffenheit psychischer Störungen wurden den Forschern auch die Begleitumstände bewusster, unter denen ein Verbrecher Recht und Unrecht unterscheiden kann – ein Verbrecher versteht unter Umständen, dass er gegen das Gesetz verstösst oder seine Tat unmoralisch ist, und ist dennoch nicht dazu in der Lage, seine Handlungen zu unterdrücken.⁹

6.6.3 Recht und Moral

Zwischen den Kulturbegriffen «Recht» und «Moral» herrscht ein Spannungsverhältnis, sie werden gewöhnlich mit «Äusserlichkeit des Rechts, Innerlichkeit der Moral» unterschieden. Das äussere Verhalten glaubt man rechtlicher, das innere moralischer Regelung unterstellt: *cogitationis poenam nemo patitur*. (Niemand wird für seine Gedanken bestraft.) Das innere Verhalten kann jedoch für die rechtliche Behandlung eines bestimmten äusseren Verhaltens massgeblich sein (z. B. Schuldformen, guter Glaube; so kann die Gefährdung des «geistigen Wohls» eines Kindes zur Fürsorgeerziehung führen.) Andererseits beschränkt sich die moralische Beurteilung auch nicht auf das innere Verhalten: Radbruch führt aus, wie man die «frommen Wünsche», denen niemals die Tat folgt, «die guten Vorsätze», mit denen der Weg zur Hölle gepflastert ist, nicht zum Verdienst anrechnet, so darf auch in der «bösen Lust» oder in der «Versuchung» noch keine Schuld gesucht werden.¹⁰ Das passive Triebleben selbst ist moralisch unerheblich, sondern nur der aktive Wille, der sich vom reinen Trieb durch seine Aktivität unterscheidet, – und so wird die Moral gerade in den menschlichen Handlungen gesucht.¹¹

Die Scholastik betrachtete die Moral *ab agenti*, das Recht *ad alterum*. Deshalb steht dem rechtlich Verpflichteten immer ein Interessierter, Fordernder, Berechtigter gegenüber, während man der moralischen Verpflichtung nur symbolisch einen solchen Berechtigten zuordnet, z. B. das eigene Gewissen oder Gott in einem selbst. Im Rechtsgebiet kann von «Pflicht und Schul-

⁸ URL: http://www.bj.admin.ch/bj/de/home/themen/gesellschaft/gesetzgebung/abgeschlossene_projekte0/scheidung_2000.html (Abrufdatum: 24.10.06).

⁹ Zimbardo/Gerrig: *Psychologie*, S. 664. Zimbardo/Gerrig schreiben, dass vor Gericht die Thematik der Unzurechnungsfähigkeit erstmals 1843 in England behandelt wurde, wo Daniel M'Naghten von der Anklage des Mordes mit der Begründung freigesprochen wurde, er sei unzurechnungsfähig. M'Naghtens Mordversuch galt dem britischen Premierminister – M'Naghten glaubte, Gott habe ihm aufgetragen, den Mord zu begehen. (Er tötete stattdessen aus Versehen den Sekretär des Ministers.)

¹⁰ Radbruch: *Rechtsphilosophie*, S. 41f. Radbruch (S. 42, Fussn. 1) verweist auf Luther: «Ja, die bösen Gedanken! Wir können nicht hindern, dass die Vögel über uns hinfliegen. Aber wir können hindern, dass sie auf unseren Köpfen Nester bauen» (Luthers Tischgespräche in: *Deutsche Briefe. Schriften. Lieder. Tischreden*. Ausgewählt und lebensgeschichtlich verbunden von Tim Klein. Leipzig: Langewiesche-Brandt, 1917, S. 269, zitiert in einem Brief von Fontane) und Otto Ludwig: «Die Gedanken sind gekommen, daran bin ich nicht schuld, und ich habe sie nicht kommen heissen. Ich habe nicht gewusst, sie waren böse. Dann hab' ich mit den Gedanken gekämpft, und ich will nicht müd werden, solange ich lebe.» (Ludwig: *Zwischen Himmel und Erde*. Erzählung. URL: <http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1705&kapitel=12> [Abrufdatum: 29.12.07].)

¹¹ Radbruch, S. 42.

digkeit» gegenüber einem Gläubiger gesprochen werden, die moralische Pflicht dagegen ist Pflicht schlechthin. So genügt der Moral nur die normgemässe Gesinnung, dem Recht hingegen das vorschriftsmässige Verhalten, oder in der Ausdrucksweise Kants: Die Moral fordert «Moralität», das Recht nur «Legalität». Ausserdem spricht man dem Recht «Heteronomie» zu, weil ein fremder Wille von aussen her die Menschen verpflichte, der Moral «Autonomie», weil ihre Gesetze einem jeden nur durch die eigene sittliche Persönlichkeit auferlegt werden.¹²

Recht und Moral decken sich im Inhalt ihrer Forderungen nur teilweise und zufällig: Die Beziehung beider Normengebiete besteht darin, dass die Moral Zweck des Rechts ist und deshalb auch Grund seiner verpflichtenden Geltung. Mein Recht ist im Grunde das Recht, meine moralische Pflicht zu tun – und deshalb ist es umgekehrt meine Pflicht, mein Recht zu wahren. Der Idealtypus des Kampfes ums Recht, in welchem man sein Interesse und damit auch seine moralische Persönlichkeit verteidigt, lässt zwei entgegengesetzte Extreme zu: einerseits den reinen Kampf um die moralische Persönlichkeit, ohne Rücksicht auf das eigene Interesse, bis zur Selbstvernichtung (Michael Kohlhaas) – andererseits den nackten Interessenkampf ohne jeden moralischen Hintergrund, den blossen Machtstreit einer gänzlich leeren Rechthaberei ohne jeden Interessengehalt (Shylock). Das Recht ist eben nur die *Möglichkeit* der Moral, sie kann aber auch die Möglichkeit der *Unmoral* sein, denn das Recht kann die Moral nur ermöglichen, nicht erzwingen, weil die moralische Tat eine freie Tat sein muss.¹³

¹² Radbruch, S. 43f. u. 46.

¹³ Radbruch, S. 47–49.

6.7 Weitere Diskurse

6.7.1 Dualismus: ein kurzer – unvollständiger – geschichtlicher Abriss

Vor allem im alten Persien wird eine dualistische Metaphysik vertreten: Der altiranische Dualismus Zoroasters (auch Zarathustra genannt, zwischen 1000 und 600 v. Chr.) zeigt den unablässigen Kampf zwischen einem guten und einem bösen Zwillingsbruder, zwei kosmischen Urkräften, dem «guten» Gott des Lichts (Ahura Mazda) und dem «bösen» Gott der Finsternis (Angra Mainju). Im Zervanismus erscheint das Ganze schon gemildert, der kennt zwar auch zwei Brüder, stellt aber den Sieg des Guten von vornherein in Aussicht; sie sind also nicht mehr gleichrangig. Für die Manichäer, eine vom Babylonier Mani (3. Jh. n. Chr.) gestiftete Sekte, gilt es als blasphemisch, die gute und die böse Macht Brüder zu nennen. Die alleinige gute Macht ist Gott, und allein in ihm ist das Ziel der Menschen gegeben. Für sie gibt es also keinen Dualismus, aber doch zwei Prinzipien, «Gott» und die «Materie» oder «Dämon». Der Kern des Manichäismus ist aber der alte Glaube, das Weltgeschehen sei der Kampf der urewigen Mächte Licht und Finsternis, Geist und Stoff. Der Mensch ist im Manichäismus durch seinen Körper, dessen Triebe ihn in die Finsternis der Materie ziehen, Gefangener des Reichs des Bösen, durch seine Seele hat er jedoch die Möglichkeit, sich mit Hilfe von Lichtboten ins Reich des Guten aufzuschwingen.¹

Der Kirchenvater Augustinus fühlt sich zunächst dem Manichäismus verbunden, wendet sich später jedoch davon ab.²

6.7.2 Das Böse in der Mystik

Die Mystik hat einen ganzen Strom von literarischen Texten hinterlassen, die z. T. als «Märchen» erscheinen (vgl. die «Märchen aus 1001 Nacht» im Kontext der islamischen Mystik, worin alles Böse – auf verschlungenen Pfaden – von Allah gesühnt wird: Wer Böses tut, bestraft sich letztendlich selbst), z. T. als «Liebeslyrik» (das Hohelied Salomos in der jüdischen Mystik oder die Liebeslyrik von Rumi und anderen Sufis, die später Goethe in seinem *West-östlichen Diwan* wieder aufnimmt). Die philosophischen Texte Platons könnten auch zu dieser Literaturgattung gezählt werden, ebenso wie die Texte der jüdischen Kabbala, die alle scheinbar Interpretationen von Bibelstellen sind, aber ihrer Intention nach den Adepten dazu bringen sollen, die Vorstellungen von «theologischen Objekten», also etwa «Gott» und «Teufel», zu überwinden und seinen Geist allmählich zur höheren Einsicht in die Geist-Natur zu führen.

Die christliche Mystik im Mittelalter greift auf Sokrates und Platon zurück. So gibt es z. B. für Nikolaus von Kues neben der «positiven» auch die «negative Theologie»: die Mystik, in der Gott nichts als Unendlichkeit ist.³ Für den Mystiker Raimundus Lullus (Ramon Lull, Katalone, 12. Jh.) steht der Mensch in der Seinsordnung zwischen Tier (d. h. materiell, determiniert) und Engel (Geist). Damit ist der Mensch eine eingeschränkte Geist-Natur, ein Doppelwesen, das

¹ Bernhart: Einleitung zu Augustinus: *Bekenntnisse* und *Gottesstaat*, S. 5; Häring: *Die Macht des Bösen*, S. 30; Pieper: *Gut und Böse*, S. 72f., sowie Grübel: *Die Hierarchie der Teufel*, S. 22f.

Leibniz bezichtigt die Manichäer der «Dreistigkeit, die Gottheit zum Mitschuldigen an ihrer Sittenlosigkeit zu machen». Sie ahmten damit die alten Helden nach, «die den Göttern die Ursachen ihrer Verbrechen zuschrieben, so als ob eine Gottheit sie antriebe, Böses zu tun» (Pieper, S. 74, zitiert *Theodizee*: 25.)

² Vgl. 6.2.2.1 Theodizee nach Augustinus, S. 197.

³ Vgl. Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit / De docta ignorantia*. Kapitel 26, S. 88 u. 113.

sich aus Körper und Geist zusammensetzt und sich so zum Tier oder zum Engel hinbewegen kann.⁴

6.7.3 Milo: Typologie des «Immoralismus»

Ronald D. Milo schreibt in seiner ausführlichen Studie über das Immoralische, dass das rein Diabolische ein Idealtypus des Bösen sei, der in Wirklichkeit nicht vorkomme. Milo unterscheidet, grob gesprochen, zwei Typen von Lasterhaftigkeit – jene, die aus einem Mangel an Wissen entstammen, und jene, die einem Defekt des Willens entspringen.

Zur Immoralität aufgrund eines Mangels an Wissen gehören:

1. «perverse Immoralität» infolge einer schlechten Moral,
2. «amoralische Handlungen» infolge gar keiner Moral sowie
3. infolge unzureichender Beurteilung eines Sonderfalls.

Zur Immoralität aufgrund eines Defekts des Willens gehören:

1. «moralische Indifferenz», weil sich jemand nicht um Moral kümmert,
2. «genuine moralische Schwäche», weil jemand lieber anders handelt, sowie
3. «präferentielle Immoralität», weil es jemand rational vorzieht, anders als moralisch zu handeln.⁵

6.7.4 Der Fanatiker

Es gibt eine Dimension des Bösen, die dem *common sense* unzugänglich bleibt. Gemeint ist der Fanatiker, der auch durch Appelle an seine eigenen Interessen nicht mehr zu bestechen ist. Der Fanatiker ist nicht verführbar, er wird durch seinen hohen Idealismus, der ihn über alle Rücksichten auf seine und fremde Neigungen stellt, zur Inkarnation des Bösen ohne Schwächen. Hier wird besonders deutlich, dass sich das Böse nicht auf Schwäche reduzieren lässt.⁶ Der fanatische Überzeugungstäter setzt sich über Erwägung von Nachteilen für seine Person hinweg. Er neigt zu einer Gewalt mit gutem Gewissen, unbeirrbar hält er an einem hohen moralischen Selbstbild fest, anfällig ist er auf verletzten Stolz. Der Fanatiker kann somit dem perversen Immoralismus zugerechnet werden, da er gewisse moralische Rücksichten und Hemmungen nicht kennt.⁷

Sein Fernziel ist nicht die Herbeiführung von Kompromissen oder der Übergang zu Verhandlungen, sondern die Vertreibung oder Vernichtung des Feindes. Die Rache ist ihm heilig. Er hat keinen Platz für Ansprüche von Neigungen und Bequemlichkeiten, für Inkonsequenz und Schlamperei. Toleranz und Opportunismus ist für ihn dasselbe; auf moralische Schwäche sieht er mit Verachtung.⁸

⁴ Vgl. Lullus: *Die neue Logik / Logica Nova*, S. 23. Für Lullus (S. 275–279) steht auch die Natur über Gott: «Die Natur ist eine Form, die auf eigentümliche und höchste Weise zwischen Wesen und Sein existiert, so dass durch die Natur Wesen und Sein (aneinander) teilhaben können. [...] Die Natur stammt aus sich selbst, weil sie ein grundlegendes Prinzip ist, damit naturhaft Seiendes ein grundlegendes Prinzip habe, aus dem es sei. Dies aber könnte nicht der Fall sein, wenn nicht die Natur aus sich selbst stammen würde. [...] Die Natur ist auch in den getrennten Substanzen. Wie z. B. im Engel, der in natürlicher Weise erkennt und liebt. Und so ist sie auch in Gott.»

⁵ Wolf: *Das Böse als ethische Kategorie*, S. 16–20 u. 201 (Fussn. 5 zu Kapitel 1). Wolf verweist auf Milo, Ronald D.: *Immorality*. Princeton, 1984.

⁶ Wolf, S. 89–91.

⁷ Wolf, S. 92–94. Vgl. oben 6.7.3 Milo: Typologie des «Immoralismus», S. 273.

⁸ Wolf, S. 93f.

Der Fanatiker verliert jede Distanz zu seinen moralischen oder politischen Projekten – sein einziges Projekt wird verabsolutiert und über alles andere gestellt. Ein Symptom für dieses exklusive Verhalten ist die Abneigung politischer Fanatiker gegen die Ablenkungen und Zerstreuungen der Kunst. Die fanatische Bereitschaft, sich und andere zu überfordern und die Moral ganz von Wünschen und Neigungen abzukoppeln, führt die Ethik letztlich in eine Sackgasse.⁹

6.7.5 Verschiedene Arten der Abgrenzung von (vermeintlichen) Bösewichtern

6.7.5.1 Alltägliches Böses vs. wirklich Böses

In der Sphäre des alltäglich Bösen findet sich eine Fülle kleiner, oft ungestraft bleiben Gaunereien, wie Schwarzfahren, Zeitungsdiebstahl etc. Nichts kommt in dieser Sphäre aber häufiger vor als die Lüge: In ihren vielen Spielarten, von der harmlosen Notlüge bis zur gefährlichen Täuschung, ist sie allgegenwärtig. Wir lernen sehr schnell, dass es sich in vielen Situationen nicht empfiehlt, die Wahrheit zu sagen, da uns die Wahrheit oft in grössere Schwierigkeiten bringen kann als die Lüge. Dies gilt vor allem, wenn uns die Wahrheit selbst betrifft und wir davon ausgehen müssen, dass andere Menschen sie schamlos ausnützen werden – keiner von uns ist nur von Menschen mit gutartigen Absichten umgeben. Wir müssen Vorkehrungen treffen, um nicht Opfer von Lügen, Intrigen und Verleumdungen zu werden. Eine ‹gute Lüge› hat schon oft geholfen, Schlimmes zu verhindern.¹⁰

Laut Wuketits hört das alltäglich Böse allerdings dort auf, wo ein Mensch einen anderen absichtlich in dessen physischer oder auch psychischer und sozialer Existenz bedroht. Dort beginnt das wirklich Böse.¹¹

6.7.5.2 Girtler: Bösewichter unter normalen Leuten

Der niederträchtige Mensch ist laut Girtler erstens selbst ein Bösewicht, und zweitens macht die Niedertracht gleichzeitig Bösewichter aus den anderen. Die Grenze ist also schwer zu ziehen: Der niederträchtig handelnde Mensch meint, dass er zu Recht so handelt, um anderen ihre Hinterhältigkeit vor Augen zu führen oder um sie zu seinem Vorteil hineinzulegen. In jedem Menschen ist beides enthalten: das Gute und das Niederträchtige.¹²

Hinter den Strategien, um andere als ‹Bösewichter› darzutun, stecken wenig edle Gefühle, sondern Neid, Eifersucht, Eitelkeit, Schadenfreude und Hass. Niederträchtige Strategien können darin bestehen, dass man den potentiellen Bösewicht mobbt, d. h. demütigt, sich über ihn belustigt, ihn verrät, ihn gegenüber anderen schlecht macht, ihn nicht teilhaben lässt am eigenen Leben, ihm gewisse für ihn wichtige Informationen vorenthält etc.¹³

Der Mensch, z. B. als Beamter oder als Nachbar, setzt mitunter viel Energie und Erfindungsreichtum ein, um niederträchtig zu sein, um den anderen als den Bösewicht zu begreifen. Grundsätzlich lässt sich sagen, für den stets guten und feinen Menschen, als der sich der Mensch normalerweise sieht, ist der Bösewicht – als sein Gegenbild – notwendig, damit die Welt sieht, dass man selbst gut und edel ist. Diese ‹Aristokraten› haben alle von sich die kühne Meinung, Menschen einer höheren Qualität zu sein, und nehmen sich daher das Recht, weniger wertvolle Leute niederträchtig behandeln zu dürfen. Dieses Phänomen durchzieht die Geschichte und tritt auch überall dort auf, wo man glaubt, soziale Barrieren beseitigt zu haben: in

⁹ Wolf, S. 95 u. 97.

¹⁰ Wuketits: *Warum uns das Böse fasziniert*, S. 57–59 u. 69.

¹¹ Wuketits, S. 68.

¹² Girtler: *Bösewichte*, S. 12f. Vgl. 6.3.1.2 Projektion, S. 224.

¹³ Girtler, S. 13f.

der katholischen Kirche, im Kommunismus und in anderen mehr oder minder frommen Vereinigungen; überall gibt es edle Leute und Bösewichter.¹⁴

Girtler zeigt einen ganzen Katalog von universelle Regelmässigkeiten, die sich in den verschiedenen Kulturen gleichen: Die «besseren» oder «nobleren» Leute versuchen sich von den «Schlechten» oder «Bösewichtern» abzugrenzen

- durch Theorien, z. B. glauben sie, gewisse Menschen wären aufgrund ihrer «Rasse» schlecht, böse und dumm.
- durch Symbole und Rituale, z. B. eine besondere Tracht, ein edleres Benehmen und eine heilige Sprache.
- durch geographische Distanz: Man zieht in eine noble Wohngegend, weitab von arbeitslosem und trinkfreudigem Volk, man sperrt die Bösen weg, in besondere Anstalten, weist ihnen die schlimmsten Orte zum Wohnen zu usw.
- indem man die «schlechten» Leute für sich arbeiten lässt, früher z. B. als Sklaven, denen man sogar das Menschsein absprach.
- indem man sie als in vielfältiger Weise unrein ansieht. Die Angst vor Beschmutzung bestimmt das Denken des edlen Menschen: Man scheut den Umgang mit ihm, man geht ihm aus dem Weg, um so die eigene edle Gesinnung besonders hervorzuheben; vgl. Parias und Stadstreicher, mit denen man nichts zu tun haben will und denen man in niederträchtiger Weise jede Bosheit unterstellt.
- indem man die bösen und schlechten Leute auf eine spezielle Weise benannt: als «Nigger», «warme Brüder», «Proleten», «Ganoven», «Zigeuner», «Nazis» etc. Man weiss aufgrund der Benennung bereits, mit welch üblen Menschen man es zu tun hat.
- Der angeblich «schlechte» oder «böse» Mensch wehrt sich jedoch gegen das ihm zugedachte Los und entwickelt häufig vielfältige Gegenstrategien: Entweder zeigt der Bösewicht Würde und bricht seinerseits den Kontakt zu den «guten Leuten» ab und missachtet sie, oder aber er passt sich ihnen liebedienerisch an.¹⁵

6.7.6 Simonis: «Schmerz» ist das Böse

Laut Simonis ist Schmerz das bleibend Böse im Wandel der Geschichte: Die Bilder des Bösen, was es sei und woher es komme, ändern sich. Nur eines hält sich durch, ein Letztes und Einfaches, das in allem Wandel gleich bleibt, das Weh des Schmerzes. Nur der Schmerz entspricht mit der «Widerlichkeit» seines Wesens letztendlich dem «Bösen», dem kategorisch *Nichtseinsollenden* – und steht damit gleichsam im ständigen Widerspruch zum *Lebenwollen* des Seins, auf das er doch angewiesen ist und bleibt.¹⁶

Simonis scheint «Schmerz» der wahre Name des sogenannten Bösen. Intensiver Schmerz kann den an ihm Leidenden alle Selbstverständlichkeit und Güte des Seins vergessen machen. Ihm ist dann allein das Nichtseinsollende noch wirklich, also «das Böse». Schmerz, Leid kann grösser oder kleiner, harmloser oder schlimmer sein. Solange und in dem Masse, als er da ist, ist er da und wird er erfahren, erlitten als das Nichtseinsollende.¹⁷

6.7.7 Drewermann: Angst und Böses

Laut Drewermann sind Erfahrungen des Bösen nicht nur kollektive Erfahrungen, sondern vor allem auch subjektive, individuelle Erfahrungen, z. B. das persönliche Erleben des Bösen, das

¹⁴ Girtler, S. 14.

¹⁵ Girtler, S. 14–16.

¹⁶ Simonis: *Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist*, S. 53, 55.

¹⁷ Simonis, S. 50 u. 53f. Vgl. Leibniz' natürlich Böses unter 6.1.1 Leibniz' drei Kategorien des Bösen, S. 184.

individuelle Leiden, bezieht sich auf Krankheit, Alter, Schicksalsschläge und Tod. Auch die grossen, kollektiven Erfahrungen werden subjektiv erlebt. Gemeinsam ist die Angst als psychische Reaktion auf Erfahrungen des Bösen.¹⁸

Zwischen Bösem und Angst gibt es aber offenbar noch einen weitergehenden Zusammenhang. Drewermann sieht in der Angst ein «archaisches» Gefühl der Bedrohtheit, ein Ausgeliefertsein an die pure Natur, auf das der Mensch mit dem Versuch reagiert, sein Leben rational zu gestalten: «Die Angst ist es, die böse macht, und das Böse ist es, das Angst macht. [...] In der Angst weicht dem Menschen förmlich der Boden der Kultur unter den Füßen, und er stürzt wie durch ein Loch um Jahrtausende zurück in die Tiefen der Vorzeit.» Das Unvernünftige ist das Böse, es zu erleben, löst letzte Angst aus, weil das Menschsein selbst bedroht ist.¹⁹

6.7.8 Girard: Opferzeichen

Girard zeigt Opferzeichen anhand Ödipus: Seine Behinderung – er hinkt –, seine Vergangenheit als ausgesetztes Kind, seine Lage als Fremder, Emporkömmling und König machen aus ihm ein wahres Konglomerat von Opferzeichen. Je mehr Opferzeichen ein Individuum besitzt, umso eher zieht es das Verderben auf sein Haupt. (Ausserdem ist Ödipus verantwortlich, weil er seinen Vater getötet und seine Mutter geheiratet hat. Laut Orakelspruch muss der schändliche Verbrecher aus der Stadt gejagt werden, um die Pestepidemie, die in Theben wütet, zu beenden.)²⁰

¹⁸ Vierzig: *Das Böse*, S. 13.

¹⁹ Drewermann: *Strukturen des Bösen. Band III*, S. XVI, sowie Vierzig, S. 13. Vierzig verweist auf den Titel eines Films von Rainer Werner Fassbinder, der eine arabische Redensart aufnimmt, die den Sachverhalt schlüssig wiedergibt: *Angst essen Seele auf*. Vgl. auch hier Leibniz' natürlich Böses unter 6.1.1 Leibniz' drei Kategorien des Bösen, S. 184.

²⁰ Girard: *Der Sündenbock*, S. 39f. Vgl. 6.3.1.2 Projektion, S. 224.

7 Schlusswort

Unde malum? (woher das Böse komme) ist – neben *quid malum?* (was das Böse sei) – die grundlegende Frage, die Menschen in Hinsicht auf das Böse stellen. Auf diese Frage gibt es generell zwei Antworten: Entweder entspringt das Böse, was auch immer darunter verstanden wird, direkt beim Menschen. Oder aber es entstammt aussermenschlichen bösen Kräften, Prinzipien und Wesen in der irdischen oder in der Götterwelt, die, von Fall zu Fall, den Menschen böse beeinflussen.¹

Im Okzident gibt es – historisch gesehen – drei verschiedene Optionen, den Ursprung des Bösen beim Menschen zu erklären: Leib, Geist, Seele – getreu der Auffassung des Menschen als eines *mixtum compositum* aus diesen drei Elementen. Nach Augustinus' Konkupiszenz-Erbsündenlehre muss als Wurzel allen Übels die sündhafte Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen herhalten, die zum Bösen verleitet. Die christliche Askese wollte deshalb das Böse im Leib an seiner Wurzel bekämpfen. Erst die Aufklärung sucht das Böse im menschlichen Bewusstsein, das durch die Vernunft regiert sein sollte. Von der Romantik an, die die Seele wiederentdeckt, und seit den ab Mitte des 19. Jahrhunderts neu entstehenden Psychediskursen der Psychiatrie hat das Böse seinen Ursprung in der gestörten oder kranken Psyche. Die empirischen Wissenschaften der jüngeren Zeit reduzieren das Böse schliesslich vollends auf ein Aggressionsbedürfnis des Menschen, so dass Lorenz vom «sogenannten Bösen» reden kann – und damit kehrt der Leib als Ursprungsort des Bösen zurück. Allerdings zeigt der Einzelfall, ob Böses aus leiblichem Affekt heraus oder vernünftig und vorsätzlich geplant oder im Zustand psychischer Störung und Krankheit getan wird.²

Die Figuren, die ich als Bösewichter identifiziert und untersucht habe, tun alle etwas, was man als böse bezeichnen kann. Alle können aufgrund der angewandten Kriterien – mehr oder weniger – als Bösewichter charakterisiert werden. Punkto Charakter, Taten, Beweggrund usw. könnten sie wohl unterschiedlicher nicht sein; was nicht verwundert, schliesslich liegt zwischen dem ersten und dem letzten Bösewicht eine Zeitspanne von rund 750 Jahren. Allerdings ist hier die Frage berechtigt, was allgemein einen Menschen des Mittelalters mit einem der Zwischenkriegszeit verbindet. Wohl nicht allzu viel; und ebenso verhält es sich mit literarischen Figuren: Genelûn am Anfang meiner Arbeit hat beispielsweise eher einen holzschnittartigen Charakter, vor allem verglichen mit den differenzierten Psychogrammen eines Andergast oder Waremmen. Der gemeinsame Nenner ist also relativ klein, die Ausreisserfiguren zeigen allerdings die Familienähnlichkeit.

Gleiche Zeiträume bringen ähnliche Typen von Bösewichtern hervor – ein wenig überraschendes Resultat: Es macht den Anschein, als ob die Typen an die jeweilige Zeit und das jeweilige Weltbild gebunden sind.

In meiner Arbeit habe ich verschiedene Typen von Bösewichtern gezeigt: Die Anarchisten stürzen die Welt samt ihrem König ins Chaos, während die Höflinge an die Ordnung glauben und sich ihrem König gegenüber loyal verhalten. Die Schälke sind Chaoten im Kleinen, Westentaschenanarchisten. Die Zauberer benützen für ihre Taten übermenschliche Kräfte. Den Verführern geht es vor allem um die sexuelle Begierde. Die Hilfsteufel sind Intriganten im Dienste ihrer Herren. Die Mächtigen nützen ihre Position gnadenlos aus. Daneben bilden die Juden eine Sondergruppe, sie werden nicht durch ihre Taten oder ihre Umgebung charakterisiert, sondern sind meistens schon *per se* von Anfang an schlecht; allein durch ihre Religionszugehörigkeit sind sie an den Rand der Gesellschaft gedrängt.

¹ Schulte: «Böses und Psyche», S. 300.

² Schulte, S. 300f., 303, 309 u. 320f., sowie Vierzig: *Das Böse*, S. 9.

Ein bestimmter Bösewicht kann allerdings Elemente von mehreren Typen aufweisen, und die Gründe für sein böses Tun können variieren. Bei der Unterscheidung zwischen Gut und Böse handelt es sich auch nicht um eine Dichotomie; vielmehr kommt es darauf an, Nuancen dazwischen wahrzunehmen. Die untersuchten Diskurse aus grundverschiedenen literarischen Epochen bilden ein Geflecht von verschiedenen Faktoren, das das Böse nach der Meinung der Diskurse ausmacht.

Einige grundsätzliche Gemeinsamkeiten unter den Bösewichtern lassen sich beobachten: Sie sind normalerweise klug und berechnend, kennen keine Tugenden und wenden – indem sie ausnützen, vergewaltigen oder gar morden – skrupellos Gewalt an anderen Menschen an oder versuchen dies zumindest. Sie lieben nicht, werden auch nicht geliebt und haben überhaupt keine Freunde: Sie sind aus der Gesellschaft ausgeschlossene Aussenseiter. Ihr Motiv ist der Neid, der Hochmut und die (sexuelle) Gier – gleich wie der Teufel, zu dem die Bösewichter immer irgendeine Beziehung besitzen.

Noch heute sind gewisse Merkmale der Bösewichter aktuell: Sie bilden ein Zentrum böser Emotionen und besitzen eine dämonische, hypnotische Wirkung. Und sie sind immer noch populär, was sich an Hollywood-Bösewichtern beobachten lässt, wie Hannibal “the Cannibal” Lecter in *The Silence of the Lambs* oder John Doe in *Seven*, einem Film, der die sieben Todsünden zum Thema hat.

8 Bibliografie

8.1 Primärliteratur

- Freytag, Gustav: *Soll und Haben*. Roman in sechs Büchern. Mit einem Nachwort von Hans Mayer, Textredaktion Meinhard Hasenbein. München und Wien: Hanser, 1977.
- Grimm, Wilhelm/Grimm, Jacob: *Kinder- und Hausmärchen*. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Band 1 & 2. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1980 (= Reclam Universal-Bibliothek; 3191f.).
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph «Christoffel» von: *Das wunderbarliche Vogelnest I*. In: *Grimmelshausens Werke in vier Bänden. Band 3*. Ausgewählt und eingeleitet von Siegfried Streller. Berlin und Weimar: Aufbau, 1964. S. 259–394.
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph «Christoffel» von: *Des wunderbarlichen Vogelneests zweiter Teil*. In: *Grimmelshausens Werke in vier Bänden. Band 4*. Ausgewählt und eingeleitet von Siegfried Streller. Berlin und Weimar: Aufbau, 1964. S. 5–182.
- Gryphius, Andreas: *Catharina von Georgien*. Trauerspiel. Hg. von Alois M. Haas. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1975 (= Reclam Universal-Bibliothek; 9751).
- Hartmann von Aue: *Erec*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 1972.
- Hartmann von Aue: *Iwein*. Text der 7. Aufl. von G. F. Beneck, K. Lachmann und L. Wolff, Übersetzung und Anmerkungen von Thomas Cramer. 3., durchgesehene und ergänzte Aufl. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1981.
- Heinrich der Glîchezâre: *Reinhart Fuchs*. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und erläutert von Karl-Heinz Göttert. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1976 (= Reclam Universal-Bibliothek; 9819).
- Hoffmann, E. T. A.: *Der Sandmann* und *Das öde Haus*. Hg. von Manfred Wacker. (= Reclam Universal-Bibliothek; 230, Stuttgart: Philip Reclam jun., 1969.
- [Der Pfaffe Konrad:] *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg., übersetzt und kommentiert von Dieter Kartschoke. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1993 (= Reclam Universal-Bibliothek; 2745).
- Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel*. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten. Hg. von Wolfgang Lindow. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1978 (= Reclam Universal-Bibliothek; 1687).
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Emilia Galotti*. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen. Anmerkungen von Jan-Dirk Müller. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1970 (= Reclam Universal-Bibliothek; 45).
- Das Nibelungenlied*. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch, hg. von Helmut de Boor. 22. revidierte und von Roswitha Wisniewski ergänzte Aufl. Mannheim: Brockhaus, 1988 (= Deutsche Klassiker des Mittelalters).
- Schiller, Friedrich: *Kabale und Liebe*. Ein bürgerliches Trauerspiel. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1986 (= Reclam Universal-Bibliothek; 33).
- Wassermann, Jakob: *Der Fall Maurizius*. Roman. Mit einem Nachwort von Fritz Martini. München und Wien: Langen Müller, 1971.

- Watson, Lyall: *Die Nachtseite des Lebens. Eine Naturgeschichte des Bösen*. Aus dem Englischen von Kurt Neff. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1997. [Orig.: *Dark Nature. A Natural History of Evil*. London: Hodder and Stoughton, 1995].
- Wittenwiler, Heinrich: *Der Ring*. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Edmund Wiessner, übersetzt und hg. von Horst Brunner. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1991 (= Reclam Universal-Bibliothek; 8749).
- Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung und Nachwort von Wolfgang Spiewok. Band 1: Buch 1–8, Band 2: Buch 9–16. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1981 (= Reclam Universal-Bibliothek; 3681f.).
- Zesen, Philipp von: *Assenat*. In: *Sämtliche Werke. Band 7*. Unter Mitwirkung von Ulrich Maché und Volker Meid hg. von Ferdinand von Ingen. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1990 (= Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVII. Jahrhunderts; 133).

8.2 Literatur zu 1 Einleitung

- Glock, Hans-Johann: *Wittgenstein-Lexikon*. Aus dem Englischen übersetzt von Ernst Michael Lange. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 7–12.
- Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= Kohlhammer Taschenbücher; 1040, Thema: Religion).
- [von Matt, Peter:] ««Wir wollen das Bekannte» – Germanist Peter von Matt, 69, über die Lust an Fortsetzungen». In: *DER SPIEGEL* 6/2007 vom 5.2.2007. S. 170.
- Wenzel, Uwe Justus: «Des Teufels List? Das Böse – neue Bücher zu einem alten Thema». In: *Neue Zürcher Zeitung* 34 vom 10./11. Februar 2007. S. 72.
- Wuketits, Franz M.: *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart und Leipzig: S. Hirzel, 1999.

8.3 Literatur zu 4 Erarbeitung des Beschreibungsrasters

- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow. Erweiterte Taschenbuchausgabe. 14. Aufl. München: Piper, 2005. [1. Aufl. 1964].
- Atkinson, Rita L./Atkinson, Richard C./Smith, Edward E./Bem, Daryl J./Nolen-Hoeksema Susan: *Hilgards Einführung in die Psychologie*. Hg. von Joachim Grabowski und Elke van der Meer, übersetzt von R. Beyer, J. Grabowski und H. Hagendorf unter Mitarbeit von P. Weiss. Heidelberg und Berlin: Spektrum Akademischer Verlag, 2001.

- Brittnacher, Hans Richard: «Sympathy for the devil. Ein Auszug aus der Geschichte des europäischen Satanismus». In: *du – Zeitschrift für Kultur* 760: «Der Teufel. Das Antlitz des Bösen». Nr. 9, Oktober 2005. Sulgen: Niggli, 2005. S. 18–22.
- Döring, Tobias: «Richard oder Die Macht der Gemeinheit». Essay. In: Shakespeare, William: *König Richard III.* Zweisprachige Ausgabe. Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Frank Günther. Mit einem Essay und Literaturhinweisen von Tobias Döring. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001. S. 339–363.
- Drewermann, Eugen: *Strukturen des Bösen. Band II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht.* Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 1978.
- Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft.* Deutsch von Brigitte Stein, überarbeitet von Rainer Funk. 13. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983. [Orig.: *To Have or to Be?* New York: Harper & Row, 1976].
- Girard, René: *Der Sündenbock.* Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich: Benziger, 1988. [Orig.: *Le Bouc émissaire*].
- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Der Tragödie erster Teil.* Stuttgart: Philip Reclam jun., 2000 (= Reclam Universal-Bibliothek; 1).
- Günther, Frank: «Aus der Übersetzerwerkstatt». In: Shakespeare, William: *König Richard III.* Zweisprachige Ausgabe. Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Frank Günther. Mit einem Essay und Literaturhinweisen von Tobias Döring. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001. S. 311–316.
- Hamblock, Dieter: Nachwort zu Shakespeare, William: *Othello.* Englisch/Deutsch. Übersetzt von Hanno Bolte und Dieter Hamblock, hg. von Dieter Hamblock. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1985 (= Reclam Universal-Bibliothek; 9830). S. 244–262.
- Henderson, Joseph L.: «Der moderne Mensch und die Mythen». In: Jung, Carl Gustav/von Franz, Marie-Louise (Hg.): *Der Mensch und seine Symbole.* Übersetzt von Klaus Thiele-Dohrmann. Olten: Walter, 1968. [Orig.: *Man and his Symbols.* Aldus: London, 1964]. S. 104–157.
- Jung, Carl Gustav/Kerényi, Karl/Radin Paul: *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus.* Zürich: Rhein-Verlag, 1954.
- Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie.* Übersetzung von Hans Neumann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972.
- Löwith, Karl: «Der philosophische Begriff des Besten und Bösen». In: *Das Böse. Vortragszyklus des Winters 1959–1960.* Zürich und Stuttgart: Rascher, 1961 (= Studien aus dem C. G. Jung-Institut; XIII). S. 211–236.
- Lück, Helmut E.: *Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen.* 3., überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. (= Grundriss der Psychologie; 1, Urban Taschenbücher; 550).
- Lüthi, Max: *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie.* 2., durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. [1. Aufl. Düsseldorf und Köln: Eugen Diederichs, 1975].
- Maguire, Anne: *Die dunklen Begleiter der Seele. Die Sieben Todsünden psychologisch betrachtet.* Für die deutschsprachige Ausgabe überarbeitet und gekürzte Fassung. Aus dem Englischen von Christa Polkinhorn-Umiker. Zürich und Düsseldorf: Walter, 1996. [Orig.:

- The Seven Deadly Sins. A Psychological Exploration of the Archetypal Image of the Collective Shadow of Man, by Way of the Mortal Sins*].
- Müller, Jan-Dirk: *Das Nibelungenlied*. 2., überarbeitete und ergänzte Aufl. Berlin: Erich Schmidt, 2005 (= Klassiker Lektüren; 5).
- Pieper, Annemarie: *Gut und Böse*. München: Beck, 1997 (= Beck'sche Reihe; 2077: C. H. Beck Wissen).
- Schiller, Friedrich: *Wallenstein I. Wallensteins Lager. Die Piccolomini*. Ein dramatisches Gedicht. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1987 (= Reclam Universal-Bibliothek; 41).
- Steffen, Uwe: *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1984 (= Buchreihe Symbole).
- Strasser, Peter: «Das Böse erklären». In: Holzhey, Helmut/Leyvraz, Jean-Pierre (Hg.): *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt, 1993 (= studia philosophica Vol. 52/1993). S. 29–44.
- Szondi, Leopold: *Kain – Gestalten des Bösen*. Bern, Stuttgart und Wien: Hans Huber, 1969.
- von Beit, Hedwig: *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*. 2., verbesserte Aufl. Bern: Francke, 1960.
- von Franz, Marie-Louise: *Der Schatten und das Böse im Märchen*. Aus dem Englischen von Gisela Schoeller. München: Kösel, 1985. [Orig.: *Shadow and Evil in Fairytales*. Dallas: Spring Publications, 1974].
- von Matt, Peter: *Die Intrige. Theorie und Praxis der Hinterlist*. München und Wien: Carl Hanser, 2006.
- von Matt, Peter: *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*. 3., bibliographisch ergänzte Aufl. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2003 (= Reclam Universal-Bibliothek; 17626). [1. Aufl. 1980].
- Watson, Lyall: *Die Nachtseite des Lebens. Eine Naturgeschichte des Bösen*. Aus dem Englischen von Kurt Neff. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1997. [Orig.: *Dark Nature. A Natural History of Evil*. London: Hodder and Stoughton, 1995].
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. [Orig.: 1922]. URL: http://www.textlog.de/weber_wirtschaft.html [Stand 22. Dezember 2007].
- Wolf, Jean-Claude: *Das Böse als ethische Kategorie*. Wien: Passagen, 2002.
- Wuketits, Franz M.: *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart und Leipzig: S. Hirzel, 1999.

8.4 Literatur zu 5 Fallstudien A

8.4.1 zu Grimms Märchen

- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2000 (= Reclam Universal-Bibliothek; 1).
- Holzhey, Helmut: «Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs». In: Holzhey, Helmut/Leyvraz, Jean-Pierre (Hg.): *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt, 1993 (= studia philosophica Vol. 52/1993). S. 7–27.

- Lüthi, Max: *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. Bern und München: A. Francke, 1960 (= Dalp-Taschenbücher; 351).
- Lüthi, Max: *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie*. 2., durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. [1. Aufl. Düsseldorf und Köln: Eugen Diederichs, 1975].
- Lüthi, Max: *So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 (= Kleine Vandenhoeck Reihe; 294–296).
- Mallet, Carl-Heinz: *Kopf ab! Gewalt im Märchen*. Hamburg und Zürich: Rasch und Röhring, 1985.
- Röhrich, Lutz: *Märchen und Wirklichkeit*. 2., erweiterte Aufl. Wiesbaden: Franz Steiner, 1964.
- Steffen, Uwe: *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1984 (= Buchreihe Symbole).
- Stolleis, Michael: «Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein» [KHM 54]. In: Brackert, Helmut (Hg.): *Und wenn sie nicht gestorben sind ... Perspektiven auf das Märchen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980 (= edition suhrkamp; 973). S. 153–164.
- von Beit, Hedwig: *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*. 2., verbesserte Aufl. Bern: Francke, 1960.
- von Franz, Marie-Louise: «Das Problem des Bösen im Märchen». In: *Das Böse. Vortragszyklus des Winters 1959–1960*. Zürich und Stuttgart: Rascher, 1961 (= Studien aus dem C. G. Jung-Institut; XIII). S. 91–126.
- von Franz, Marie-Louise: *Der Schatten und das Böse im Märchen*. Aus dem Englischen von Gisela Schoeller. München: Kösel, 1985. [Orig.: *Shadow and Evil in Fairytales*. Dallas: Spring Publications, 1974].

8.4.2 zum Rolandslied des Pfaffen Konrad

- Fisher, Rodney: *Studies in the Demonic in Selected Middle High German Epics*. Göppingen: Alfred Kämmerle, 1974 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 132).
- [Der Pfaffe Konrad:] *Das Rolandslied*. Hg. von Karl Bartsch. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874 (= Deutsche Dichtungen des Mittelalters; 3).
- Nöther, Ingo: *Die geistlichen Grundlagen im Rolandslied und in der Kaiserchronik*. Hamburg: Hartmut Lüdke, 1970 (= Geistes- und sozialwissenschaftliche Dissertationen; 2).
- Woelker, Eva-Maria: *Menschengestaltung in vorhöfischen Epen des 12. Jahrhunderts: Chanson de Roland, Rolandslied des Pfaffen Konrad, König Rother*. Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1969 (= Germanische Studien; 221). [1. Aufl. Berlin: Ebering, 1940].

8.4.3 zu Heinrich der Glîchezâre: Reinhart Fuchs

- Düwel, Klaus (Hg.): *Der Reinhart Fuchs des Elsässers Heinrich*. Unter Mitarbeit von Katharina von Goetz, Frank Henrichvark und Sigrid Krause. Tübingen: Max Niemeyer, 1984 (= Altdeutsche Textbibliothek; 96).
- Götttert, Karl-Heinz: *Tugendbegriff und Epische Struktur in höfischen Dichtungen. Heinrichs des Glîchezâre Reinhart Fuchs und Konrads von Würzburg Engelhard*. Köln und Wien: Böhlau, 1971 (= Kölner germanistische Studien; 5).

Heinrich der Glîchesære: *Fuchs Reinhart*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Neuhochdeutsche Prosafassung, Nachwort und Anmerkungen von Wolfgang Spiewok, mit 12 Holzschnitten von Thea Kovař. Leipzig: Reclam, 1977 (= Reclam Universal-Bibliothek; 676).

Linke, Hansjürgen: «Form und Sinn des <Fuchs Reinhart>». In: Ebenauer, Alfred/Knapp, Fritz Peter/Krämer Peter (Hg.): *Strukturen und Interpretationen. Studien zur deutschen Philologie. Festschrift Blanka Horacek zum 60. Geburtstag*. Wien und Stuttgart: Wilhelm Braumüller Universitäts-Buchhandlung, 1974 (= *Philologica Germanica*; 1). S. 226–262.

8.4.4 zum *Nibelungenlied*

Falk, Walter: *Das Nibelungenlied in seiner Epoche. Revision eines romantischen Mythos*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1974 (= Germanische Bibliothek, Dritte Reihe: Untersuchungen und Einzeldarstellungen).

Hansen, Walter: *Die Spur des Helden. Die Gestalten des Nibelungenliedes in Sage und Geschichte*. Mit farbigen Illustrationen aus der Hundeshagener Handschrift. Bergisch Gladbach: Gustav Lübke, 1988.

Hoffmann, Werner: *Das Nibelungenlied. Interpretation*. 2. Aufl. München: R. Oldenbourg, 1974 (= Interpretationen zum Deutschunterricht).

Northcott, Kenneth J.: «Verhalten und Ansehen im Nibelungenlied». In: Rupp, Heinz (Hg.): *Nibelungenlied und Kudrun*. Aus dem Englischen übersetzt von Ruth Krawschak. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 (= Wege der Forschung; LIV). S. 311–321. [Orig.: «Actions and Reputations in the *Nibelungenlied*». In: *Mediaeval German Studies*. 1965. pp. 115–123].

Panzer, Friedrich: *Das Nibelungenlied. Entstehung und Gestalt*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1955.

Sowinski, Bernhard: Anmerkungen und Nachwort zu *Das Nibelungenlied*. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1992 (= Reclam Universal-Bibliothek; 642). S. 362–406. [*Das Nibelungenlied* übersetzt von Felix Genzmer].

Stech, Julian: *Das Nibelungenlied. Appellstrukturen und Mythothematik in der mittelhochdeutschen Dichtung*. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris und Wien: Peter Lang, 1993 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; 1410).

Wachinger, Burghart: *Studien zum Nibelungenlied. Vorausdeutungen – Aufbau – Motivierung*. Tübingen: Max Niemeyer, 1960.

Wahl Armstrong, Marianne: *Rolle und Charakter. Studien zur Menschendarstellung im Nibelungenlied*. Göppingen: Kümmerle, 1979 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 221).

Weber, Gottfried: *Das Nibelungenlied. Problem und Idee*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1963.

8.4.5 zu *Erec*, *Iwein* (Hartmann von Aue) und *Parzival* (Wolfram von Eschenbach)

Haupt, Jürgen: *Der Truchsess Keie im Artusroman. Untersuchungen zur Gesellschaftsstruktur im höfischen Roman*. Berlin: Erich Schmidt, 1971 (= Philologische Studien und Quellen; 57).

Fisher, Rodney: *Studies in the Demonic in Selected Middle High German Epics*. Göppingen: Alfred Kämmerle, 1974 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 132).

Wehrli, Max: «Strukturprobleme des mittelalterlichen Romans». Sonderdruck aus *Wirkendes Wort*. Heft 6, Jahrgang 10. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1960. S. 334–345.

Zutt, Herta: *König Artus – Iwein – Der Löwe. Die Bedeutung des gesprochenen Wortes in Hartmanns «Iwein»*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979 (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; 23).

8.4.6 zu Heinrich Wittenwiler: *Der Ring*

Gaier, Ulrich: *Satire. Studien zu Neidhart, Wittenwiler, Brant und zur satirischen Schreibart*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

Grübel, Isabel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Weltbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Spätmittelalter und Gegenreformation*. München: tuduv, 1991 (= Kulturgeschichtliche Forschungen; 13).

Lutz, Eckart Conrad: *Spiritualis fornicatio. Heinrich Wittenwiler, seine Welt und sein «Ring»*. Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1990 (= Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen; XXXII).

Plate, Bernward: *Heinrich Wittenwiler*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (= Erträger der Forschung; 76).

Riha, Ortrun: *Die Forschung zu Heinrich Wittenwilers «Ring» 1851–1988*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990 (= Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie; 4). Kap. 3.2.2, S. 105–113.

Schlaffke, Winfried: *Heinrich Wittenwilers Ring. Komposition und Gehalt*. Berlin: Erich Schmidt, 1969 (= Philologische Studien und Quellen; 50).

Schmidt-Wiegand, Ruth: «Heinrich Wittenwilers «Ring» zwischen Schwank und Fastnachtspiel». In: Rücker, Helmut/Seidel, Kurt Otto (Hg.): *Sagen mit sinne. Festschrift für Marie Luise Dittrich zum 65. Geburtstag*. Göppingen: Alfred Kümmerle, 1976 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 180). S. 245–261.

Wiessner, Edmund: *Heinrich Wittenwilers Ring nach der Meininger Handschrift*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 (= Deutsche Literatur, Reihe Realistik des Spätmittelalters; 3). [Nachdruck der Ausgabe Leipzig: Reclam, 1931].

Wiessner, Edmund: *Kommentar zu Heinrich Wittenwilers Ring*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970 (= Deutsche Literatur, Reihe Realistik des Spätmittelalters, Kommentar zu Band 3). [Nachdruck der Ausgabe Leipzig: Reclam, 1936].

Wiessner, Edmund: «Neidhart und das Bauernturnier in Wittenwilers *Ring*». In: *Festschrift Max H. Jellinek zum 29. Mai dargebracht*. Wien und Leipzig 1928. S. 191–208.

8.4.7 zu *Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel*

Görres, Joseph: «Der wiedererstandene Eulenspiegel». In: Wunderlich, Werner (Hg.): *Eulenspiegel-Interpretationen. Der Schalk im Spiegel der Forschung 1807–1977*. München: Wilhelm Fink, 1979. S. 26f. [Reprint von 1807].

Heinrich, Klaus: «Exkurs über Eulenspiegel als Maieutiker». In: Wunderlich, Werner (Hg.): *Eulenspiegel-Interpretationen. Der Schalk im Spiegel der Forschung 1807–1977*. München: Wilhelm Fink, 1979. S. 98–107. [Reprint von 1964].

Honegger, Peter: *Ulenspiegel. Ein Beitrag zur Druckgeschichte und zur Verfasserfrage*. Neumünster: Karl Wachholtz, 1973.

- Könneker, Barbara: «Das Volksbuch von *Ulenspiegel*». In: Wunderlich, Werner (Hg.): *Eulenspiegel-Interpretationen. Der Schalk im Spiegel der Forschung 1807–1977*. München: Wilhelm Fink, 1979. S. 108–130. [Reprint von 1970].
- Könneker, Barbara: Vorwort zum Neudruck der Texte von: Dedekind, Friedrich: *Grobianus – de morum simplicitate. Grobianus – von groben Sitten und unhöflichen Gebärden*. Deutsche Fassung von Caspar Scheidt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979. S. V–XXII.
- Könneker, Barbara: *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus. Brant – Murner – Erasmus*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1966.
- Röcke, Werner: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*. München: Wilhelm Fink, 1987 (= Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur; 6).
- Rusterholz, Peter: «Till Eulenspiegel als Sprachkritiker». In: Wunderlich, Werner (Hg.): *Eulenspiegel-Interpretationen. Der Schalk im Spiegel der Forschung 1807–1977*. München: Wilhelm Fink, 1979. S. 242–250. [Reprint von 1977].
- Wunderlich, Werner (Hg.): *Dyl Ulenspiegel*. In Abbildung des Drucks von 1515 (S 1515). Göttingen: Kümmerle, 1982 (= Litterae; 96).
- Wunderlich, Werner (Hg.): *Eulenspiegel-Interpretationen. Der Schalk im Spiegel der Forschung 1807–1977*. Hg. und eingeleitet von Werner Wunderlich. München: Wilhelm Fink, 1979.
- Wunderlich, Werner: *Till Eulenspiegel*. München: Wilhelm Fink, 1984 (= Uni-Taschenbücher; 1288).

8.4.8 zu Grimmelshausen: *Das wunderbarliche Vogelnest*

- Hesselmann, Peter: *Gaukelpredigt. Simplicianische Poetologie und Didaxe. Zu allegorischen und emblematischen Strukturen in Grimmelshausens Zehn-Bücher-Zyklus*. Frankfurt a. M., Bern, New York und Paris: Peter Lang, 1988 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur; 1056).
- Meid, Volker: *Grimmelshausen. Epoche – Werk – Wirkung*. München: C. H. Beck, 1984 (= Arbeitsbücher für den literaturgeschichtlichen Unterricht).
- Schulte, Jan Hendrik: «Der Sinn des Wunderbarlichen Vogelnests». In: Nadler, Josef/Stefansky, Georg (Hg.): *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*; 32. Stuttgart: J. B. Metzler, 1931, S. 141–145. [Nachdruck Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1967].
- Steiner, Gerhard: Nachwort zu Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph «Christoffel» von: *Das wunderbarliche Vogelnest*. Neu hg. von Gerhard Steiner unter Mitarbeit von Wilhelm Rücker und Erika Steiner, Illustriert von Werner Klemke. Lizenzausgabe. Köln: Bund-Verlag, 1983. S. 333–342.
- Weydt, Günther: *Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen*. 2., ergänzte und erweiterte Aufl. Stuttgart: J. B. Metzler, 1979 (= Sammlung Metzler; 99).

8.4.9 zu Andreas Gryphius: *Catharina von Georgien*

- Geisenhof, Erika: *Die Darstellung der Leidenschaften in den Trauerspielen des Andreas Gryphius*. Dissertation. Hof/Saale, 1957.

Nolle, Rolf-Werner: *Das Motiv der Verführung. Verführer und «Verführte» als dramatische Entwürfe moralischer Weltordnung in Trauerspielen von Gryphius, Lohenstein und Lessing*. Stuttgart: Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1976 (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; 27).

Szyrocki, Marian: *Andreas Gryphius. Sein Leben und Werk*. Tübingen: Max Niemeyer, 1964.

8.4.10 zu Philipp von Zesen: *Assenat*

Sieveke, Franz Günter: «Philipp von Zesens <Assenat>. Doctrina und Eruditio im Dienste des <Exemplificare>». In: Van Ingen, Ferdinand (Hg.): *Philipp von Zesen 1619–1669. Beiträge zu seinem Leben und Werk, mit 21 Abbildungen*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1972 (= Beiträge zur Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts; 1).

Stucki, Carla: *Grimmelshausens und Zesens Josephromane. Ein Vergleich zweier Barockdichter*. Horgen-Zürich und Leipzig: Münster-Presse, 1933 (= Wege der Dichtung; XV).

8.4.11 zu Gotthold Ephraim Lessing: *Emilia Galotti*

Angehrn, Hans: *Der Bösewicht in Lessings Theorie und dichterischer Praxis. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Dramas im 18. Jahrhundert*. Dissertation. Zürich: P. G. Keller, 1968.

Bauer, Gerhard: *Gotthold Ephraim Lessing: Emilia Galotti*. München: Wilhelm Fink, 1987 (= Uni-Taschenbücher; 1433).

Düntzer, Heinrich: *Lessings Emilia Galotti*. 3., neu durchgesehene und vermehrte Aufl. Leipzig: Ed. Wartig's Verlag (Ernst Hoppe), 1885 (= Erläuterungen zu den Deutschen Klassikern, Sechste Abtheilung: Erläuterungen zu Lessings Werken; 4).

Nolle, Rolf-Werner: *Das Motiv der Verführung. Verführer und «Verführte» als dramatische Entwürfe moralischer Weltordnung in Trauerspielen von Gryphius, Lohenstein und Lessing*. Stuttgart: Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1976 (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; 27).

Sanna, Simonetta: *Lessings «Emilia Galotti». Die Figuren des Dramas im Spannungsfeld von Moral und Politik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1988 (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; 43).

Schmitt-Sasse, Joachim: *Das Opfer der Tugend. Zu Lessings «Emilia Galotti» und einer Literaturgeschichte der «Vorstellungskomplexe» im 18. Jhdt.* Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1983 (= Wuppertaler Schriftenreihe Literatur; 22).

8.4.12 zu Friedrich Schiller: *Kabale und Liebe*

Loohuis, W. J. M.: *Analyse von Kabale und Liebe und Hermann und Dorothea. Interpretation für die Praxis*. Bad Honnef: Keimer, 1977 (= Keimers Abhandlungen zur deutschen Sprache und Kultur; 1).

Schafarschik, Walter (Hg.): *Erläuterungen und Dokumente – Friedrich Schiller: Kabale und Liebe*. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1980 (= Reclam Universal-Bibliothek; 8149).

Struck, Hans-Erich: *Friedrich Schiller: Kabale und Liebe. Interpretation*. München: Oldenbourg, 1994 (= Oldenbourg Interpretationen; 44).

8.4.13 zu E. T. A. Hoffmann: *Der Sandmann*

- Drux, Rudolf: *Marionette Mensch. Ein Metaphernkomplex und sein Kontext von E. T. A. Hoffmann bis Georg Büchner*. München: Wilhelm Fink, 1986.
- Freud, Sigmund: «Das Unheimliche». In: Wittkop-Ménardean, Gabrielle (Hg.): *E. T. A. Hoffmanns Leben und Werk in Daten und Bildern*. Frankfurt a. M.: Insel, 1968. S. 5–18.
- Hohoff, Ulrich: *E. T. A. Hoffmann: Der Sandmann. Textkritik, Edition, Kommentar*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1988 (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker; 87).
- Janssen, Brunhilde: *Spuk und Wahnsinn. Zur Genese und Charakteristik phantastischer Literatur in der Romantik, aufgezeigt an den «Nachtstücken» von E. T. A. Hoffmann*. Frankfurt a. M., Bern und New York: Peter Lang, 1986.
- Koebner, Thomas: «E. T. A. Hoffmann: *Der Sandmann* – Fragmentarische Nachricht vom unbegreiflichen Unglück eines jungen Mannes». In: *Interpretationen: Erzählungen und Novellen des 19. Jahrhunderts*, Band 1. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1988 (= Reclam Universal-Bibliothek; 8413). S. 257–305.
- Kremer, Detlef: *Romantische Metamorphosen. E. T. A. Hoffmanns Erzählungen*. Stuttgart und Weimar: J. B. Metzler, 1993.
- Orlowsky, Ursula: *Literarische Subversion bei E. T. A. Hoffmann. Nouvelles vom «Sandmann»*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1988 (= Probleme der Dichtung; 20).

8.4.14 zu Gustav Freytag: *Soll und Haben*

- Büchler-Hauschild, Gabriele: *Erzählte Arbeit. Gustav Freytag und die soziale Prosa des Vor- und Nachmärz*. Paderborn, München, Wien und Zürich: Ferdinand Schöningh, 1987 (= Schriften des Eichendorff-Institutes an der Universität Düsseldorf).
- Hubrich, Peter Heinz: *Gustav Freytags «Deutsche Ideologie» in Soll und Haben*. Kronberg: Scriptor, 1974 (= Scriptor Hochschulschriften Literaturwissenschaft; 3).
- Kienzle, Michael: *Der Erfolgsroman. Zur Kritik seiner poetischen Ökonomie bei Gustav Freytag und Eugenie Marlitt*. Stuttgart: Metzler, 1975.
- Richter, Claus: *Leiden an der Gesellschaft. Vom literarischen Liberalismus zum poetischen Realismus*. Königstein: Athenäum, 1978 (= Monographien Literaturwissenschaft).
- Wirschem, Karin: *Die Suche des bürgerlichen Individuums nach seiner Bestimmung. Analyse und Begriff des Bildungsromans, erarbeitet am Beispiel von Wilhelm Raabes «Hungerpastor» und Gustav Freytags «Soll und Haben»*. Frankfurt a. M., Bern und New York: Peter Lang, 1986 (= Marburger germanistische Schriften; 5).

8.4.15 zu Jakob Wassermann: *Der Fall Maurizius*

- Classen, Isabella: «Wider die Todesstrafe. Über Vorlage und Fabel zum *Fall Maurizius*». In: Wolff, Rudolf (Hg.): *Jakob Wassermann. Werk und Wirkung*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987 (= Sammlung Profile; 28). S. 33–45.
- Horch, Hans Otto: ««Verbrannt wird auf alle Fälle ...». Juden und Judentum im Werk Jakob Wassermanns». In: Wolff, Rudolf (Hg.): *Jakob Wassermann. Werk und Wirkung*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987 (= Sammlung Profile; 28). S. 124–152.

- Landscheidt, Martina: «Mutmassungen über Waremme, Annäherungen an Warschauer. Zu der jüdischen Doppelfigur Warschauer-Waremme in Jakob Wassermanns Roman *Der Fall Maurizius*». In: Wolff, Rudolf (Hg.): *Jakob Wassermann. Werk und Wirkung*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987 (= Sammlung Profile; 28). S. 14–32.
- Schäfer, Regina: *Plaidoyer für Ganna. Männer und Frauen in den Romanen Jakob Wassermanns*. Tübingen: Max Niemeyer, 1992 (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; 62).
- Schnetzler, Kaspar Emil: *Der Fall Maurizius. Jakob Wassermanns Kunst des Erzählens*. Dissertation. Bern: Herbert Lang & Cie AG, 1968.
- Voegeli, Walter: *Jakob Wassermann und die Trägheit des Herzens*. Dissertation. Winterthur: P. G. Keller, 1956.

8.5 Literatur zu 6 Fallstudien B

8.5.1 zu 6.1 Philosophisches

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hg. von Günther Bien. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmut Plessner. Übersetzt von Monika Plessner. 20. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 2004. [Orig.: *The Social Construction of Reality*. Garden City, New York: Doubleday, Inc., 1966].
- Billicsich, Friedrich: *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes. I. Band: Von Platon bis Thomas von Aquino*. Innsbruck, Wien und München: Tyrolia, 1936.
- Billicsich, Friedrich: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. II. Band: Von Eckehart bis Hegel*. Wien und Köln: A. Söxl, 1952.
- Drewermann, Eugen: *Strukturen des Bösen. Band I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*. Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 1978.
- Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. [Orig.: 1904]. URL: http://www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html [Stand 22. Dezember 2007].
- Grübel, Isabel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Weltbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Spätmittelalter und Gegenreformation*. München: tuduv, 1991 (= Kulturgeschichtliche Forschungen; 13).
- Haas, Alois M.: «Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 90–108.
- Holzhey, Helmut: «Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs». In: Holzhey, Helmut/Leyvraz, Jean-Pierre (Hg.): *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt, 1993 (= studia philosophica Vol. 52/1993). S. 7–27.

- Keller, Adelbert von (Hg.): Fastnachtspiel Nr. 54 «Vom Tanawäschel». In: *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Erster Theil*. Tübingen: Laupp, 1853 (= Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart; XXVIII). S. 468–476.
- Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz: *dtv-Atlas Philosophie*. 11., aktualisierte Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003.
- Löwith, Karl: «Der philosophische Begriff des Besten und Bösen». In: *Das Böse. Vortragszyklus des Winters 1959–1960*. Zürich und Stuttgart: Rascher, 1961 (= Studien aus dem C. G. Jung-Institut; XIII). S. 211–236.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In: *Werke in zwei Bänden*. 2. Bd. Hg. von Karl Schlechta. München: Carl Hanser, 1955. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris. S. 275–561. [Orig.: 1883–1885].
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. In: *Werke in zwei Bänden*. 2. Bd. Hg. von Karl Schlechta. München: Carl Hanser, 1955. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris. S. 761–900. [Orig.: 1887].
- Pieper, Annemarie: *Gut und Böse*. München: Beck, 1997 (= Beck'sche Reihe; 2077: C. H. Beck Wissen).
- Platon: *Sämtliche Dialoge. Band II: Menon – Kratylos – Phaidon – Phaidros*. Hg. und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Appelt. Hamburg: Felix Meiner, 1988.
- Platon: *Theaitetos. Platonis Opera Tomus I*. Oxford etc.: Oxford University Press, 1995. S. 329–331 (ST. 176 a1-177c1). URL: <http://www.e-text.org/text/Platon%20-%20Theaitetos.pdf> [Stand 15. Dezember 2007].
- Russell, Jeffrey Burton: *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*. Aus dem Englischen von Susanna Grabmayr und Marie-Therese Pitner. Böhlau, Wien, Köln und Weimar 2000. [Orig.: *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell University Press, 1988].
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmans. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2003 (= Reclam Universal-Bibliothek; 8913). [Orig. in: *Sämmtliche Werke*; VII, S. 333ff. 1860].
- Sparr, Walter: «Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 204–228.
- Steffen, Uwe: *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1984 (= Buchreihe Symbole).
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= Kohlhammer Taschenbücher; 1040, Thema: Religion).
- Watson, Lyall: *Die Nachtseite des Lebens. Eine Naturgeschichte des Bösen*. Aus dem Englischen von Kurt Neff. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1997. [Orig.: *Dark Nature. A Natural History of Evil*. London: Hodder and Stoughton, 1995].
- Wuketits, Franz M.: *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart und Leipzig: S. Hirzel, 1999.

8.5.2 zu 6.2 Theologisches

- Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden*. Lateinisch und Deutsch. Besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt O. S. B. 5. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (= Bibliothek klassischer Texte).
- Anselm von Canterbury: «Vom Falle des Teufels». In: Anselm von Canterbury: *Leben, Lehre, Werke*. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Allers. Wien: Hegner, 1936. S. 469–497.
- Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse und Gottesstaat*. Sein Werk ausgewählt von Josef Bernhart. Leipzig: Alfred Kröner, 1930 (= Kröners Taschenausgabe; 80).
- Augustinus: *Bekenntnisse*. Mit einer Einleitung von Kurt Flasch. Übersetzt, mit Anmerkungen versehen von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Bibliographisch ergänzte Aufl. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2003 (= Reclam Universal-Bibliothek; 2792).
- Berger, Klaus: «Aus dem Wörterbuch des Teufels: Satanssturz». In: *du – Zeitschrift für Kultur* 760: «Der Teufel. Das Antlitz des Bösen». Nr. 9, Oktober 2005. Sulgen: Niggli, 2005. S. 59.
- Billicsich, Friedrich: *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*. I. Band: Von Platon bis Thomas von Aquino. Innsbruck, Wien und München: Tyrolia, 1936.
- Caesarius von Heisterbach: *Die wundersamen Geschichten des Caesarius von Heisterbach*. In Auswahl übersetzt und hg. von Ilse Schneider und Johannes Schneider, illustriert von Ruth Knorr. Berlin: Union, 1972.
- Caesarius von Heisterbach: *Von Geheimnissen und Wundern des Caesarius von Heisterbach*. Ein Lesebuch von Helmut Herles. Bonn: Bouvier, 1990.
- Colpe, Carsten: «Religion und Mythos im Altertum». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 13–89.
- de Libera, Alain: «Le mal dans la philosophie médiévale». In: Holzhey, Helmut/Leyvraz, Jean-Pierre (Hg.): *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt, 1993 (= studia philosophica Vol. 52/1993). S. 81–115.
- Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2001 (= Reclam Universal-Bibliothek; 9962).
- Flasch, Kurt (Hg.): *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2. Die Gnadenlehre von 397*. Lateinisch und Deutsch. Deutsche Erstübersetzung von Walter Schäfer. Hg., erklärt und mit einem Nachwort von Kurt Flasch. 2., verb. Aufl. mit Nachwort. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1995 (= excerpta classica VIII).
- Geyer, Carl-Friedrich: *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*. Freiburg und München: Karl Alber, 1983 (= Kolleg Philosophie).
- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Der Tragödie erster Teil*. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2000 (= Reclam Universal-Bibliothek; 1).
- Gross, Julius: *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels. Bd. III: Im Zeitalter der Scholastik (12.–15. Jh.)*. München und Basel: Ernst Reinhardt, 1971.

- Grübel, Isabel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Weltbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Spätmittelalter und Gegenreformation*. München: tuduv, 1991 (= Kulturgeschichtliche Forschungen; 13).
- Häring, Hermann: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*. Zürich, Köln und Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979 (= Ökumenische Theologie; 3).
- Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer und Schwarzkünstler*. Hg. von und mit einem Nachwort von Richard Benz. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1964 (= Reclam Universal-Bibliothek; 1515).
- Hödl, Ludwig: «Die metaphysische und ethische Negativität des Bösen in der Theologie des Thomas von Aquin». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 137–164.
- Holz, Jürgen: *Im Halbschatten Mephistos. Literarische Teufelsgestalten von 1750–1850*. Frankfurt a. M., Bern, New York und Paris: Peter Lang, 1989 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; 1110).
- Holzhey, Helmut: «Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs». In: Holzhey, Helmut/Leyvraz, Jean-Pierre (Hg.): *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt, 1993 (= studia philosophica Vol. 52/1993). S. 7–27.
- Jacobi, Jolande: *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*. Mit einem Geleitwort von C. G. Jung. Frankfurt: Fischer, 1978.
- Kohler, Georg: «Selbstbezug, Selbsttranszendenz und die Nichtigkeit der Freiheit – Zur augustinischen Theorie des Bösen in De civitate Dei XII». In: Holzhey, Helmut/Leyvraz, Jean-Pierre (Hg.): *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt, 1993 (= studia philosophica Vol. 52/1993). S. 67–79.
- Kunzmann, Peter/Burkard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz: *dtv-Atlas Philosophie*. 11., aktualisierte Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003.
- Maguire, Anne: *Die dunklen Begleiter der Seele. Die Sieben Todsünden psychologisch betrachtet*. Für die deutschsprachige Ausgabe überarbeitet und gekürzte Fassung. Aus dem Englischen von Christa Polkinhorn-Umiker. Zürich und Düsseldorf: Walter, 1996. [Orig.: *The Seven Deadly Sins. A Psychological Exploration of the Archetypal Image of the Collective Shadow of Man, by Way of the Mortal Sins*].
- Mahal, Günther: *Mephistos Metamorphosen. Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestalten*. Göppingen: Alfred Kummerle, 1972 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 71).
- Michelsen, Peter: «Mephistos «eigentliches Element» – Vom Bösen in Goethes «Faust»». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 229–255.
- Pieper, Annemarie: *Gut und Böse*. München: Beck, 1997 (= Beck'sche Reihe; 2077: C. H. Beck Wissen).
- Roskoff, Gustav: *Geschichte des Teufels 1 & 2. Satanologie*. Nachwort von Monika Handschuch. Frankfurt a. M. und Berlin: Ullstein, 1991. (= Bibliothek Ullstein; 26207f.). [Nachdruck der Ausgabe Leipzig: Brockhaus 1869].

- Russell, Jeffrey Burton: *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*. Aus dem Englischen von Susanna Grabmayr und Marie-Therese Pitner. Böhlau, Wien, Köln und Weimar 2000. [Orig.: *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell University Press, 1988].
- Safranski, Rüdiger: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München und Wien: Carl Hanser, 1997.
- Schade, Heidemarie: «Andreas Hondorffs Promptuarium Exemplorum». In: Brückner, Wolfgang (Hg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin: Erich Schmidt, 1974. S. 646–703.
- Schwarz, Hans: *Im Fangnetz des Bösen. Sünde – Übel – Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 (= Biblisch-theologische Schwerpunkte; 10).
- Schweiger, Alfred: *Bibelkunde – Notizen zu den Paulusbriefen*. Bürmoos: Bibelinstitut der Freien Christengemeinde – Pfingstgemeinde in Österreich, 2003. URL: <http://www.sbg.at/alfred.schweiger/download/paulusbriefe.pdf> [Stand 15. Dezember 2007].
- Schweitzer, Franz-Josef: *Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters. Studien zu Hans Vintlers Blumen der Tugend und zu Des Teufels Netz*. Hildesheim, Zürich und New York: Olms-Weidmann, 1993 (= Germanistische Texte und Studien; 41).
- Scobel, Gert: «Diabolus: Die Entstehung von Gewalt. Das Böse lauert im Nachahmungstrieb des Menschen – und in einer Angst vor der Freiheit». In: *du – Zeitschrift für Kultur* 760: «Der Teufel. Das Antlitz des Bösen». Nr. 9, Oktober 2005. Sulgen: Niggli, 2005. S. 41f.
- Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist*. Graz, Wien und Köln: Styria, 1999.
- Steffen, Uwe: *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1984 (= Buchreihe Symbole).
- Thiessen, Rudi: «Wie der Teufel in die Welt kam. Erst das Christentum hat dem Bösen Macht über die Seelen verliehen». In: *du – Zeitschrift für Kultur* 760: «Der Teufel. Das Antlitz des Bösen». Nr. 9, Oktober 2005. Sulgen: Niggli, 2005. S. 25f.
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= Kohlhammer Taschenbücher; 1040, Thema: Religion).
- von Matt, Peter: *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*. 3., bibliographisch ergänzte Aufl. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2003 (= Reclam Universal-Bibliothek; 17626). [1. Aufl. 1980].
- Watson, Lyall: *Die Nachtseite des Lebens. Eine Naturgeschichte des Bösen*. Aus dem Englischen von Kurt Neff. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1997. [Orig.: *Dark Nature. A Natural History of Evil*. London: Hodder and Stoughton, 1995].
- Wolf, Jean-Claude: *Das Böse als ethische Kategorie*. Wien: Passagen, 2002.
- Wolfram von Eschenbach: *Willehalm*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Text der Ausgabe von Werner Schröder. Übertragung, Vorwort und Register von Dieter Kartschoke. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1989.

8.5.3 zu 6.3 Psychologisches

- Atkinson, Rita L./Atkinson, Richard C./Smith, Edward E./Bem, Daryl J./Nolen-Hoeksema Susan: *Hilgards Einführung in die Psychologie*. Hg. von Joachim Grabowski und Elke van der Meer, übersetzt von R. Beyer, J. Grabowski und H. Hagendorf unter Mitarbeit von P. Weiss. Heidelberg und Berlin: Spektrum Akademischer Verlag, 2001.
- Benesch, Hellmuth: *dtv-Atlas Psychologie. Bände 1 u. 2*. 7. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002.
- Bolz, Norbert: «Das Böse jenseits von Gut und Böse». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 256–273.
- Dorst, Brigitte: «C. G. Jung und die feministische Kritik». In: *du – Die Zeitschrift der Kultur: «Carl Gustav Jung. Person, Psyche und Paradox»*. Nr. 8, August 1995. Zürich: TA-Media, 1995. S. 74–79, 95f.
- Drewermann, Eugen: *Strukturen des Bösen. Band II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 1978.
- Freud, Sigmund: *Das Ich und das Es*. In: *Psychologie des Unbewussten*. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1975. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris, 1976 (= Studienausgabe; III). S. 273–330. [Orig.: 1923].
- Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips*. In: *Psychologie des Unbewussten*. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1975. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris, 1976 (= Studienausgabe; III). S. 213–272. [Orig.: 1920].
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion*. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris, 1977 (= Studienausgabe; IX). S. 191–270. [Orig.: 1930].
- Freud, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*. In: *Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion*. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris, 1977 (= Studienausgabe; IX). S. 135–189. [Orig.: 1927].
- Frey-Rohn, Liliane: «Das Böse in psychologischer Sicht». In: *Das Böse. Vortragszyklus des Winters 1959–1960*. Zürich und Stuttgart: Rascher, 1961 (= Studien aus dem C. G. Jung-Institut; XIII). S. 161–210.
- Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. Deutsch von Brigitte Stein, überarbeitet von Rainer Funk. 13. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983. [Orig.: *To Have or to Be?* New York: Harper & Row, 1976].
- Girard, René: *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich: Benziger, 1988. [Orig.: *Le Bouc émissaire*].
- Grübel, Isabel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Weltbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Spätmittelalter und Gegenreformation*. München: tuduv, 1991 (= Kulturgeschichtliche Forschungen; 13).
- Henderson, Joseph L.: «Der moderne Mensch und die Mythen». In: Jung, Carl Gustav/von Franz, Marie-Louise (Hg.): *Der Mensch und seine Symbole*. Übersetzt von Klaus Thiele-

- Dohrmann. Olten: Walter, 1968. [Orig.: *Man and his Symbols*. Aldus: London, 1964]. S. 104–157.
- Jacobi, Jolande: *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*. Mit einem Geleitwort von C. G. Jung. Frankfurt: Fischer, 1978.
- Jacoby, Mario: «Die Archetypen. Grundkonstanten der menschlichen Wesensart». In: *du – Die Zeitschrift der Kultur: «Carl Gustav Jung. Person, Psyche und Paradox»*. Nr. 8, August 1995. Zürich: TA-Media, 1995. S. 27–34.
- Jung, Carl Gustav: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie*. In: *Zivilisation im Übergang*. Hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüd. Olten und Freiburg i. Br.: Walter, 1974 (= Gesammelte Werke; 10). S. 497–510. [Orig.: 1959].
- Jung, Carl Gustav: *Psychologie und Alchemie*. Hg. von Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüd. 7. Aufl. Solothurn und Düsseldorf: Walter, 1994 (= Gesammelte Werke; 12). [Orig.: 1944].
- Jung, Carl Gustav: *Psychologische Typen*. Hg. von Marianne Niehus-Jung, Lena Hurwitz-Eisner und Franz Riklin. 13. Aufl. Olten und Freiburg i. Br.: Walter, 1978 (= Gesammelte Werke; 6). [Orig.: 1921].
- Lischke, Gottfried: «Ist Aggression böse? – Zur Ethologie, Soziobiologie und Psychologie des Kampfes und der Moral». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 274–299.
- Lorenz, Konrad: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Dr. G. Borotha-Schoeler, 1963.
- Lück, Helmut E.: *Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen*. 3., überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. (= Grundriss der Psychologie; 1, Urban Taschenbücher; 550).
- Maguire, Anne: *Die dunklen Begleiter der Seele. Die Sieben Todsünden psychologisch betrachtet*. Für die deutschsprachige Ausgabe überarbeitet und gekürzte Fassung. Aus dem Englischen von Christa Polkinhorn-Umiker. Zürich und Düsseldorf: Walter, 1996. [Orig.: *The Seven Deadly Sins. A Psychological Exploration of the Archetypal Image of the Collective Shadow of Man, by Way of the Mortal Sins*].
- Russell, Jeffrey Burton: *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*. Aus dem Englischen von Susanna Grabmayr und Marie-Therese Pitner. Böhlau, Wien, Köln und Weimar 2000. [Orig.: *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell University Press, 1988].
- Schade, Heidemarie: «Andreas Hondorffs Promptuarium Exemplorum». In: Brückner, Wolfgang (Hg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin: Erich Schmidt, 1974. S. 646–703.
- Schulte, Christoph: «Böses und Psyche. Immoralität in psychologischen Diskursen». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 300–322.
- Schweitzer, Franz-Josef: *Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters. Studien zu Hans Vintlers Blumen der Tugend und zu Des Teufels Netz*.

- Hildesheim, Zürich und New York: Olms-Weidmann, 1993 (= Germanistische Texte und Studien; 41).
- Siems, Marion: «Haben oder Sein». In: *Das Buch der 1000 Bücher*. 3., ergänzte und aktualisierte Aufl. Mannheim: Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2005, S. 391.
- Steffen, Uwe: *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1984 (= Buchreihe Symbole).
- Supp, Barbara: «Die Macht der Hilfsverben». Nachwort zu Fromm, Erich: *Haben oder Sein*. Hamburg: SPIEGEL, 2006/2007 (= SPIEGEL Edition; 28). S. 262–265.
- Szondi, Leopold: *Kain – Gestalten des Bösen*. Bern, Stuttgart und Wien: Hans Huber, 1969.
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= Kohlhammer Taschenbücher; 1040, Thema: Religion).
- von Beit, Hedwig: *Symbolik des Märchens. Versuch einer Deutung*. 2., verbesserte Aufl. Bern: Francke, 1960.
- von Franz, Marie-Louise: «Der Individuationsprozess». In: Jung, Carl Gustav/von Franz, Marie-Louise (Hg.): *Der Mensch und seine Symbole*. Übersetzt von Klaus Thiele-Dohrmann. Olten: Walter, 1968. [Orig.: *Man and his Symbols*. Aldus: London, 1964]. S. 158–229.
- von Franz, Marie-Louise: *Der Schatten und das Böse im Märchen*. Aus dem Englischen von Gisela Schoeller. München: Kösel, 1985. [Orig.: *Shadow and Evil in Fairytales*. Dallas: Spring Publications, 1974].
- von Matt, Peter: *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*. 3., bibliographisch ergänzte Aufl. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2003 (= Reclam Universal-Bibliothek; 17626). [1. Aufl. 1980].
- Watson, Lyall: *Die Nachtseite des Lebens. Eine Naturgeschichte des Bösen*. Aus dem Englischen von Kurt Neff. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1997. [Orig.: *Dark Nature. A Natural History of Evil*. London: Hodder and Stoughton, 1995].
- Wolf, Jean-Claude: *Das Böse als ethische Kategorie*. Wien: Passagen, 2002.
- Wuketits, Franz M.: *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart und Leipzig: S. Hirzel, 1999.
- Zimbardo, Philip G./Gerrig, Richard J.: *Psychologie*. 16., aktualisierte Aufl. Bearbeitet und hg. von Ralf Graf, Markus Nagler und Brigitte Ricker. München, Boston, San Francisco etc.: Pearson Studium, 2004.

8.5.4 zu 6.4 Historisches

- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Granzow. Erweiterte Taschenbuchausgabe. 14. Aufl. München: Piper, 2005. [1. Aufl. 1964].
- Döring, Tobias: «Richard oder Die Macht der Gemeinheit». Essay. In: Shakespeare, William: *König Richard III*. Zweisprachige Ausgabe. Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Frank Günther. Mit einem Essay und Literaturhinweisen von Tobias Döring. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001. S. 339–363.
- Drewermann, Eugen: *Strukturen des Bösen. Band II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 1978.

- Fest, Joachim: *Hitler. Eine Biographie*. Frankfurt a. M.: Propyläen, 1973.
- Girard, René: *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich: Benziger, 1988. [Orig.: *Le Bouc émissaire*].
- Picard, Max: *Hitler in uns selbst*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch, 1946.
- Steffen, Uwe: *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1984 (= Buchreihe Symbole).
- Suetonius Tranquillus, Gaius (Sueton): *Cäsarenleben*. Übertragen und erläutert von Max Heinemann, mit einer Einleitung von Rudolf Till. 7. Aufl. im Rahmenteil bearbeitet von Reinhard Häussler, mit 15 Bildnissen und einer Stammtafel. Stuttgart: Alfred Kröner, 1986.
- Uther, Hans-Jörg: *Behinderte in populären Erzählungen. Studien zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1981 (= Fabula, Supplement-Serie, Reihe B; 5).
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= Kohlhammer Taschenbücher; 1040, Thema: Religion).
- von Franz, Marie-Louise: *Der Schatten und das Böse im Märchen*. Aus dem Englischen von Gisela Schoeller. München: Kösel, 1985. [Orig.: *Shadow and Evil in Fairytales*. Dallas: Spring Publications, 1974].

8.5.5 zu 6.5 Literarisches

- Bohrer, Karl Heinz: «Das Böse – eine ästhetische Kategorie». In: *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*. München und Wien: Carl Hanser, 1988 (= Edition Akzente). S. 110–132.
- Brittnacher, Hans Richard: «Sympathy for the devil. Ein Auszug aus der Geschichte des europäischen Satanismus». In: *du – Zeitschrift für Kultur* 760: «Der Teufel. Das Antlitz des Bösen». Nr. 9, Oktober 2005. Sulgen: Niggli, 2005. S. 18–22.
- Döring, Tobias: «Richard oder Die Macht der Gemeinheit». Essay. In: Shakespeare, William: *König Richard III.* Zweisprachige Ausgabe. Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Frank Günther. Mit einem Essay und Literaturhinweisen von Tobias Döring. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001. S. 339–363.
- Freud, Sigmund: *Der Dichter und das Phantasieren*. In: *Bildende Kunst und Literatur*. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris, 1977 (= Studienausgabe; X). S. 169–179. [Orig.: 1908].
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. In: *Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion*. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris, 1977 (= Studienausgabe; IX). S. 287–444. [Orig.: 1912–1913].
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Fragen der Gesellschaft / Ursprünge der Religion*. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1974. Lizenzausgabe Zürich: Ex Libris, 1977 (= Studienausgabe; IX). S. 191–270. [Orig.: 1930].
- Günther, Frank: «Aus der Übersetzerwerkstatt». In: Shakespeare, William: *König Richard III.* Zweisprachige Ausgabe. Neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Frank Günther. Mit einem Essay und Literaturhinweisen von Tobias Döring. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001. S. 311–316.

- Holzhey, Helmut: «Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs». In: Holzhey, Helmut/Leyvraz, Jean-Pierre (Hg.): *Die Philosophie und das Böse. La philosophie et le mal*. Bern, Stuttgart und Wien: Paul Haupt, 1993 (= *studies philosophica* Vol. 52/1993). S. 7–27.
- Iser, Wolfgang: *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink, 1979. (= Uni-Taschenbücher; 163).
- Lück, Helmut E.: *Geschichte der Psychologie. Strömungen, Schulen, Entwicklungen*. 3., überarb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2002. (= *Grundriss der Psychologie*; 1, Urban Taschenbücher; 550).
- Röcke, Werner: *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*. München: Wilhelm Fink, 1987 (= *Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur*; 6).
- Russell, Jeffrey Burton: *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*. Aus dem Englischen von Susanna Grabmayr und Marie-Therese Pitner. Böhlau, Wien, Köln und Weimar 2000. [Orig.: *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell University Press, 1988].
- Schade, Heidemarie: «Andreas Hondorffs Promptuarium Exemplorum». In: Brückner, Wolfgang (Hg.): *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*. Berlin: Erich Schmidt, 1974. S. 646–703.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: «Vorwort. Über die unfassliche Evidenz des Bösen». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= *suhrkamp taschenbuch wissenschaft*; 1078). S. 7–12.
- Schweitzer, Franz-Josef: *Tugend und Laster in illustrierten didaktischen Dichtungen des späten Mittelalters. Studien zu Hans Vintlers Blumen der Tugend und zu Des Teufels Netz*. Hildesheim, Zürich und New York: Olms-Weidmann, 1993 (= *Germanistische Texte und Studien*; 41).
- Steffen, Uwe: *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1984 (= *Buchreihe Symbole*).
- Stiglegger, Marcus: «Apocalypse Now». In: Klein, Thomas/Stiglegger, Marcus/Traber, Bodo: *Filmgenres: Kriegsfilm*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2006 (= *Reclam Universal-Bibliothek*; 18411). S. 257–266.
- Uther, Hans-Jörg: *Behinderte in populären Erzählungen. Studien zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1981 (= *Fabula, Supplement-Serie, Reihe B*; 5).
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= *Kohlhammer Taschenbücher*; 1040, Thema: Religion).
- von Matt, Peter: *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse*. 3., bibliographisch ergänzte Aufl. Stuttgart: Philip Reclam jun., 2003 (= *Reclam Universal-Bibliothek*; 17626). [1. Aufl. 1980].
- Watson, Lyall: *Die Nachtseite des Lebens. Eine Naturgeschichte des Bösen*. Aus dem Englischen von Kurt Neff. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1997. [Orig.: *Dark Nature. A Natural History of Evil*. London: Hodder and Stoughton, 1995].

Wehrli, Max: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. 3., bibliographisch erneuerte Aufl. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1997. [1. Aufl. 1980].

Wolf, Jean-Claude: *Das Böse als ethische Kategorie*. Wien: Passagen, 2002.

Zimbardo, Philip G./Gerrig, Richard J.: *Psychologie*. 16., aktualisierte Aufl. Bearbeitet und hg. von Ralf Graf, Markus Nagler und Brigitte Ricker. München, Boston, San Francisco etc.: Pearson Studium, 2004.

8.5.6 zu 6.6 Juristisches

Eidgenössisches Bundesamt für Justiz: «Abgeschlossene Rechtsetzungsprojekte: Scheidungsrecht». URL: http://www.bj.admin.ch/bj/de/home/themen/gesellschaft/gesetzgebung/abgeschlossene_projekte0/scheidung_2000.html [Stand: 24. Oktober 2006].

Radbruch, Gustav: *Rechtsphilosophie*. Studienausgabe. Hg. von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson. Heidelberg: C. F. Müller, 1999. [Orig.: 1932].

Schweizerisches Strafgesetzbuch vom 21. Dezember 1937. SR 311.0. URL: http://www.admin.ch/ch/d/sr/c311_0.html. [Stand: 9. Januar 2007].

Schweizerisches Zivilgesetzbuch vom 10. Dezember 1907, Stand am 27. Dezember 2005. URL: <http://www.admin.ch/ch/d/sr/2/210.de.pdf>, S. 240. [Stand: 24. Oktober 2006].

Trechsel, Thomas: *Schweizerisches Strafgesetzbuch – Kurzkomentar*. 2. Aufl. Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag, 1997.

Zimbardo, Philip G./Gerrig, Richard J.: *Psychologie*. 16., aktualisierte Aufl. Bearbeitet und hg. von Ralf Graf, Markus Nagler und Brigitte Ricker. München, Boston, San Francisco etc.: Pearson Studium, 2004.

8.5.7 zu 6.7 Weitere Diskurse

Augustinus, Aurelius: *Bekenntnisse und Gottesstaat*. Sein Werk ausgewählt von Josef Bernhart. Leipzig: Alfred Kröner, 1930 (= Kröners Taschenausgabe; 80).

Drewermann, Eugen: *Strukturen des Bösen. Band III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*. Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 1978.

Girard, René: *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Zürich: Benziger, 1988. [Orig.: *Le Bouc émissaire*].

Girtler, Roland: *Bösewichte. Strategien der Niedertracht*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau, 1999.

Grübel, Isabel: *Die Hierarchie der Teufel. Studien zum christlichen Weltbild und zur Allegorisierung des Bösen in Theologie, Literatur und Kunst zwischen Spätmittelalter und Gegenreformation*. München: tuduv, 1991 (= Kulturgeschichtliche Forschungen; 13).

Häring, Hermann: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*. Zürich, Köln und Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979 (= Ökumenische Theologie; 3).

Lullus, Raimundus: *Die neue Logik / Logica Nova*. Lateinisch-Deutsch. Textkritisch hg. von Charles Lohr, übersetzt von Vittorio Hösle und Walburga Büchel, mit einer Einführung von Vittorio Hösle. Hamburg: Felix Meiner, 1985.

- Nikolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit / De docta ignorantia*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hg. von Paul Wilpert. 3., durchgesehene Aufl. besorgt von Hans Gerhard Senger. Hamburg: Felix Meiner, 1979.
- Pieper, Annemarie: *Gut und Böse*. München: Beck, 1997 (= Beck'sche Reihe; 2077: C. H. Beck Wissen).
- Simonis, Walter: *Woher kommt das Böse? ... wenn Gott gut ist*. Graz, Wien und Köln: Styria, 1999.
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= Kohlhammer Taschenbücher; 1040, Thema: Religion).
- Wolf, Jean-Claude: *Das Böse als ethische Kategorie*. Wien: Passagen, 2002.
- Wuketits, Franz M.: *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart und Leipzig: S. Hirzel, 1999.

8.6 Literatur zu 7 Schlusswort

- Schulte, Christoph: «Böses und Psyche. Immoralität in psychologischen Diskursen». In: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1078). S. 300–322.
- Vierzig, Siegfried: *Das Böse*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz: W. Kohlhammer, 1984. (= Kohlhammer Taschenbücher; 1040, Thema: Religion).

8.7 Bibelausgaben

- Die Bibel. Einheitsübersetzung*. Gesamtausgabe. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Mit Kommentar von Eleonore Beck. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH, 2001. [Abgekürzt als *EÜ*].
- Die Bibel in heutigem Deutsch. Die gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments*. 2., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1982. [Abgekürzt als *BhD*].
- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Zürcher Bibel*. Übersetzung von 1931. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel, 2005. [Abgekürzt als *ZB*].
- Das Neue Testament*. Übersetzt und kommentiert von Ulrich Wilckens. Hamburg, Köln und Zürich: Furche, Benziger und Zwingli, 1970.

8.8 Nachschlagewerke

- Bächtold-Stäubli, Hanns/Hoffmann-Krayer, Eduard (Hg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 10 Bände. 3., unveränderte Aufl. mit einem neuen Vorwort von Christoph Daxelmüller. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 2000. (Band 3: Freen–Hexenschuss; Band 7: Pflügen–Signatur) [Reprint der Ausg. 1935/1936].
- Dinzelbacher, Peter (Hg.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1992 (= Kröners Taschenausgabe; 477).
- Jens, Walter (Hg.): *Kindlers neues Literaturlexikon*. München: Kindler, 1989. (Band 6: Ga–Gr).

Lexner, Matthias: *Matthias Lexners mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Mit Berichtigungen und Nachträgen, 37. Aufl. Stuttgart: S. Hirzel, 1986. [Unveränderter Neudruck].

9 Anhang: Die behandelten Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm (KHM)¹

- 2 Katze und Maus in Gesellschaft
- 5 Der Wolf und die sieben jungen Geisslein
- 7 Der gute Handel
- 9 Die zwölf Brüder
- 11 Brüderchen und Schwesterchen
- 12 Rapunzel
- 13 Die drei Männlein im Walde
- 15 Hänsel und Gretel
- 16 Die drei Schlangenblätter
- 21 Aschenputtel
- 24 Frau Holle
- 26 Rotkäppchen
- 28 Der singende Knochen
- 29 Der Teufel mit den drei goldenen Haaren
- 31 Das Mädchen ohne Hände
- 34 Die kluge Else
- 36 Tischendeckdich, Goldesel und Knüttel aus dem Sack
- 38 Die Hochzeit der Frau Füchsin, Erstes Märchen
- 40 Der Räuberbräutigam
- 41 Herr Korbes
- 43 Frau Trude
- 44 Der Gevatter Tod
- 46 Fitchers Vogel
- 47 Von dem Machandelboom
- 49 Die sechs Schwäne
- 50 Dornröschen
- 51 Fundevogel
- 53 Sneewittchen
- 54 Der Ranzen, das Hütlein und das Hörnlein
- 55 Rumpelstilzchen
- 56 Der Liebste Roland
- 57 Der goldene Vogel
- 58 Der Hund und der Sperling
- 60 Die zwei Brüder
- 61 Das Bürle
- 69 Jorinde und Joringel
- 76 Die Nelke
- 85 Die Goldkinder
- 89 Die Gänsemagd
- 90 Der junge Riese
- 91 Dat Erdmänneken
- 92 Der König vom goldenen Berge

¹ Vgl. Grimm, Wilhelm/Grimm, Jacob: *Kinder- und Hausmärchen*. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Band 1 & 2. Stuttgart: Philip Reclam jun., 1980 (= Reclam Universal-Bibliothek; 3191f.).

- 96 De drei Vügelkens
- 97 Das Wasser des Lebens
- 101 Der Bärenhäuter
- 104 Die klugen Leute
- 107 Die beiden Wanderer
- 110 Der Jude im Dorn
- 111 Der gelernte Jäger
- 115 Die klare Sonne bringt's an den Tag
- 120 Die drei Handwerksburschen
- 122 Der Krautesel
- 135 Die weisse und die schwarze Braut
- 141 Das Lämmchen und Fischchen
- 166 Der starke Hans
- 185 Der arme Junge im Grab
- 186 Die wahre Braut
- 193 Der Trommler
- 197 Die Kristallkugel
- Anhang 19 Die Krähen

10 Lebenslauf

Name und Adresse	Peter Litscher Wildeggstr. 13 9000 St. Gallen
Geburtsdatum	24. Mai 1968
Bürgerort	Sevelen SG
1987–1996	Universität Zürich, Studium der Germanistik, englischen Literatur und Filmwissenschaft
1996	Lizentiat an der Universität Zürich
seit 1996	Lehrbeauftragter/Hauptlehrer für Deutsch und Englisch an der Kantonsschule am Brühl St. Gallen
2002	Diplom Höheres Lehramt Mittelschulen
2008	Dissertation

11 Dank

An dieser Stelle danke ich all jenen, die zum Gelingen der vorliegenden Arbeit beigetragen haben.

Besonders danke ich meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Paul Michel, der durch seine vielen Denkanstösse während zahlreicher gemeinsamer Sitzungen in seinem Büro am Deutschen Seminar der Universität Zürich die vorliegende Arbeit wesentlich bereichert hat. Ein besonderer Dank gebührt auch Herrn Prof. Dr. Ulrich Stadler für die Übernahme des Korreferats und für seine wertvollen und konstruktiven Anregungen.

Ich bedanke mich bei Frau lic. phil. Mirta Boesch und bei meiner Cousine, Frau Dr. phil. Claudia Spiess Huldi, für die Auskünfte im Bereich der Psychologie, Herrn M. A. Volker Hetsch für den anregenden philosophischen Gedankenaustausch sowie Herrn lic. iur. Frank Nabholz für den juristischen Input.

Ein herzlicher Dank geht an Herrn lic. oec. Jürg Schiess sowie an Frau lic. phil. Michelle Schild und Herrn cand. phil. Christoph Batschelet für das sorgfältige Lektorat und an Frau Karin Konrad für das Layout der Arbeit.

St. Gallen, 1. Oktober 2010

Peter Litscher

Bildnachweis: Das Titelbild ist ein Linolschnitt von Carlo Kopeski.